DAVID VINCENT

UNA HISTORIA DE LA SOLEDAD

Vincent, David
Una historia de la soledad / David Vincent. - 1ª ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2022.
(Tezontle)
Libro digital, EPUB

Archivo Digital: descarga y online
Traducción de: Horacio Pons.
ISBN 978-987-719-330-5

1. Filosofía de la Cultura. 2. Historia Contemporánea. I. Pons, Horacio, trad. II. Título.
CDD 306.01

Diseño de cubierta: Juan Balaguer
Conversión a formato digital: Libresque

D.R. © 2022, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.
Humboldt 2355, 2° piso; C1425FUE Buenos Aires, Argentina
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Comentarios y sugerencias: editorial@fce.com.ar

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México

ISBN 978-987-719-330-5

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en español o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial

¿La soledad es una epidemia de nuestra época? ¿Cuándo y de qué manera comenzó el deseo de desconectarse del mundo? ¿Vivir en la era digital amplía nuestra sociabilidad o nos deja cada vez más solos? La soledad siempre ha tenido un carácter controvertido, entre la capacidad de disfrutar de estar solo y la sospecha y el rechazo que produce la predisposición a estar apartado. A partir de una gran variedad de fuentes históricas y literarias, David Vincent analiza cómo se han comportado las personas que desean el recogimiento en sí mismas y la ausencia de compañía en los últimos tres siglos.

Vincent explora los sucesivos intentos de las autoridades religiosas y las instituciones políticas para gestionar la soledad, llevando a los lectores del monasterio a la celda del prisionero, y describe cómo el crecimiento del secularismo, la urbanización y la prosperidad de la sociedad occidental condujeron al desarrollo de nuevos pasatiempos solitarios al mismo tiempo que hicieron más difíciles las formas tradicionales de comunión solitaria, con Dios y la naturaleza. Dibuja as un camino que va desde el retiro religioso, la meditación y la reclusión en prisiones, pasando por las caminatas, las manualidades, la lectura, los juegos de cartas, hasta las competiciones en solitario y la hiperconectividad presente.

En este recorrido, la experiencia de la soledad tiene una identidad reconocible a lo largo del tiempo: "Las angustias actuales sobre la 'epidemia de vidas solitarias' y el destino de las relaciones

interpersonales en la cultura digital son reformulaciones de dilemas aparecidos en prosa y verso durante más de dos milenios".

"Magnífico. Un estudio notablemente versátil."
TERRY EAGLETON, *The Guardian*

"Un libro extraordinario. David Vincent ha puesto en juego textos que domina luego de cincuenta a os de investigación y los ha complementado con poesías, novelas, memorias y autobiografías, y con una deslumbrante variedad de fuentes de todo tipo. [...] Este se convertir en un libro de referencia sobre este típico."
THOMAS LAQUEUR, University of California, Berkeley

"Una historia aguda y elegantemente escrita... Es característico de la percepción de Vincent, que detecta espejos en todas partes."
Yorkshire Times

"Totalmente atrapante."
The Sydney Morning Herald

David Vincent
(1949)

Es profesor emérito de Historia Social en The Open University, y profesor honorario en la Keele University, en el Reino Unido, en la que enseña desde 1974. Es miembro de la Royal Historical Society y de la Royal Society of Arts. Además, fue investigador visitante en el Centre for Research in the Arts, Social Sciences and Humanities (CRASSH), de la University of Cambridge. Sus investigaciones están centradas en la historia británica y europea moderna, especialmente en las autobiografías obreras, el alfabetismo y la cultura popular, as como en la historia cultural y política del secreto, la privacidad y la soledad. Asimismo, se ha interesado en las controversias actuales sobre la vigilancia gubernamental.

Entre sus obras, se cuentan: *Bread, Knowledge and Freedom. A Study of Nineteenth-Century Working Class Autobiography* (1982); *Literacy and Popular Culture. England 1750-1914* (1989); *The Culture of Secrecy. Britain 1832-1998* (1998); *The Rise of Mass Literacy. Reading and Writing in Modern Europe* (2000); *I Hope I Don't Intrude. Privacy and its Dilemmas in Nineteenth-Century Britain* (2015), y *Privacy. A Short History* (2016).

Índice

Cubierta
Portada
Sobre este libro
Sobre el autor
Una nota del traductor
Dedicatoria
Agradecimientos
I. Introducción. Una consideración de la soledad
II. Soledad, caminaré contigo
III. A solas en casa en el siglo XIX
IV. Plegarias, conventos y prisiones
V. Soledad y ocio en el siglo XX
VI. El renacimiento espiritual
VII. Un reexamen de la "epidemia de vidas solitarias"
VIII. Conclusión. La soledad en la era digital
Notas
Índice de nombres
Créditos

Traducción de
HORACIO PONS

Una nota del traductor

COMO SU TÍTULO lo indica, el libro que el lector tiene en sus manos es una "historia de la soledad", pero hay que aclarar de inmediato que esta última no es exactamente lo que los hispanoparlantes entendemos por ese término o, mejor, es solo una parte del significado que asignamos a la palabra. En efecto, la riqueza que da al inglés su doble registro, germánico y latino, permite en este caso, como en muchos otros, diferenciar dos aspectos de lo que nosotros denominamos con un único término, "soledad". La soledad del título inglés es *solitude,* la soledad buscada, querida, acariciada, mientras que su "antónimo", la soledad no buscada, la soledad que aparta, aísla y encierra, es *loneliness*. Y como esta diferencia es una de las cuestiones claves tratadas en el libro, el traductor debe imperiosamente distinguirlas y encontrar un término alternativo para la segunda, *loneliness*, porque está claro que *solitude* debe verterse como "soledad", la palabra más natural para expresarla. La búsqueda empieza por descartar las soluciones "tipográficas", por ejemplo, poner una soledad en redondas y otra en itálicas, apelar a las comillas o —la más estrafalaria— hablar de soledad y soledad*, por el mero y rotundo hecho de que son feas. ¿Rastrear algún término inventado o desusado? Aquí tenemos "solitariedad", creada con poco éxito por Unamuno para referirse a la soledad buscada (lo cual genera un problema adicional), o "solitud", que en un mundo

ideal y aséptico sería la solución soñada, dado que traduce casi a la perfección la *solitude* inglesa, pero tropieza con su escasa difusión y, repitámoslo, con la abrumadora e indudable vigencia de "soledad". ¿Entonces? Entonces, buscar entre los cuasi sinónimos de soledad (reclusión, encierro, clausura, retraimiento, etc.) y decidirse por uno: el elegido fue "aislamiento" —que el lector encontrará sobre todo en el capítulo VII—, sin desconocer sus insuficiencias. El traductor aspira a que su elección sea juzgada como una "derrota digna" y se consuela con la idea de que cosas así suceden con más frecuencia de lo que el lector sospecha.

HORACIO PONS

En memoria de Veronica Weedon, 1919-2017

Agradecimientos

ESTE LIBRO ES, como cualquier otra empresa histórica, el producto de un esfuerzo solitario y un apoyo colectivo. Estoy particularmente agradecido a Barbara Taylor, tanto por la red de fondos que estableció en relación con la historia de la soledad como por compartir su conocimiento y su experiencia. Su estudio de próxima aparición sobre el tema en la Edad Moderna será un necesario complemento de este ejercicio. Los seminarios sobre las "patologías de la soledad" han sido un ámbito propicio para someter a prueba las ideas y conclusiones de mi trabajo. John Naughton organizó redes de apoyo por medio de los proyectos del Cambridge Centre for Research in the Arts, Social Sciences and Humanities (CRASSH). Le agradezco su aliento y su hospitalidad, así como su experiencia sin par en lo referido a la revolución digital y sus consecuencias. Los profesores visitantes del CRASSH fueron una fuente de debates e información. Mis colegas de la Open University leyeron y comentaron borradores de algunos capítulos y pusieron a mi disposición su conocimiento especializado; debo agradecer en particular a Amanda Goodrich, Ros Crone y John Wolffe. Me han sido muy beneficiosas las conversaciones con Patrick Joyce, Leslie Howsam, Kathryn Hughes e Isabel Rivers. Andrew Mackenzie-McHarg y Anne Vila me ayudaron a entender a Johann Zimmermann y sus escritos. Claudia Hammond me prestó

materiales de sus impresionantes colaboraciones entre la BBC y el Welcome Trust. El progreso de este proyecto se discutió en la generosa compañía de Brenda y James Gourley y Seija y Graham Tattersall. Como tantas veces a lo largo de tantos años, Charlotte Vincent ha sido una magnánima crítica: discutió en profundidad las ideas del libro, respaldó el esfuerzo puesto en este y no omitió la lectura de palabra alguna en procura de su expresión exacta. En Polity Press, el persistente entusiasmo demostrado por Pascal Porcheron en relación con este proyecto tuvo mucho que ver con el hecho de que llegara a buen puerto. El cuidado puesto por Justin Dyer en la preparación del texto ha sido ejemplar.

La investigación para este libro se realizó en la profunda calma de las salas de libros raros de la British Library y la biblioteca de la Cambridge University; agradezco al personal de ambas su paciencia y eficiencia. El Día del Armisticio,* en los comienzos de este proyecto, los altoparlantes de la sala de libros raros de Cambridge transmitieron a los lectores el pedido, curiosamente irrealizable, de que observaran un momento de silencio por los caídos. Aun en las profundidades de una biblioteca, es preciso gestionar la soledad.

Escribí el libro en lo que antes era un chiquero en mi jardín. Veinte pasos separan mi escritorio de mi casa, mi compañía conmigo mismo de la de mi esposa y la presencia intermitente de hijos, nietos y amigos. Poder hacer ese viaje de un lugar a otro, de la soledad productiva a la más profunda sociabilidad, es el privilegio de mi vida.

Una historia de la soledad está dedicado a Veronica Weedon, de soltera More, con quien tuve la buena suerte de relacionarme debido a mi matrimonio. Luego de un ajetreado servicio durante la guerra, que incluyó su desempeño en Bletchley Park,** se casó y formó una

familia, pero enviudó tempranamente. Su vida ulterior a lo largo de casi sesenta años, últimamente en una aldea de montaña en Mallorca, fue una demostración ejemplar de cómo mantener un equilibrio entre la compañía consigo misma y una vasta cantidad de familiares, amigos e intereses exteriores. Fue una gran lectora y, en su momento, la autora de cuatro libros, el primero de ellos publicado cuando tenía 85 años. Me gusta pensar que habría disfrutado de este.

Shrawardine, otoño de 2019

I. Introducción.
Una consideración de la soledad

"ZIMMERMAN SOBRE LA SOLEDAD"

En 1791 se publicó en Inglaterra el primer estudio completo de la soledad en más de cuatro siglos. *Solitude Considered with Respect to its Dangerous Influence upon the Mind and Heart* era una versión abreviada de *Über die Einsamkeit*, obra en cuatro volúmenes escrita entre 1784 y 1785 por Johann Georg Zimmermann, médico personal de Jorge III en Hannover y del difunto Federico el Grande. No todos brindaron una buena recepción al libro. "Un ensayo sobre la soledad, en trescientas ochenta páginas —se quejaba *The Gentleman's Magazine*—, parece exigir el confinamiento en una celda solitaria para leerlo."[1] Sin embargo, había muchos compradores dispuestos a afrontar el desafío. El libro fue un éxito editorial inmediato; a lo largo de la década de 1790 se publicaron anualmente distintas ediciones y traducciones, y en los primeros treinta años del siglo siguiente abundaron las reimpresiones.[2] "Zimmerman on solitude", muy fácil de conseguir en los puestos de libros usados, se convirtió en parte del menaje literario de una sociedad que se modernizaba.[3]

El tema era intrínsecamente polémico. "Variadas son las opiniones en lo concerniente a la soledad", señalaba *The Critical*

Review en respuesta a la publicación. "Algunos la consideran la matriz de toda la excelencia y felicidad humanas; otros, como la pervertidora de las facultades y el origen de la inquietud, y de quienes pueden soportarla se ha dicho que están o bien por encima o por debajo del común de la humanidad."[4] Las primeras versiones inglesas del libro de Zimmermann, que omitían gran parte de la crítica de la soledad, popularizaron la idea errada de que se trataba de una mera celebración del retiro.[5] Sin embargo, el tratado de Zimmermann, con su vigorosa argumentación, era un documento mucho más complejo. El autor abordaba, a lo largo del libro, la tarea de armonizar "todos los consuelos y bendiciones de la sociedad" con "todas las ventajas de la reclusión".[6] Ninguno de los dos modos de vida era suficiente por sí mismo ni invulnerable a la destrucción por su opuesto.

> Cuando escrutemos su calamitoso funcionamiento en el claustro y el desierto —escribía Zimmermann—, nos sublevaremos con horror ante el lamentable y odioso espectáculo, y nos reconoceremos plenamente convencidos de que, si la condición pertinente del hombre no consiste en un promiscuo y disipado comercio con el mundo, menos aún podrá él cumplir los deberes de su posición por medio de una salvaje y obstinada renuncia a su sociedad.[7]

La condición pertinente del hombre, y de la mujer, es el tema de esta historia, que procura entender cómo se ha comportado la gente a lo largo de los dos últimos siglos en ausencia de compañía. El tratado de Zimmermann era una estación de paso en un debate acerca de la vinculación y la desvinculación sociales que se remonta hasta la época clásica y ha adquirido una nueva urgencia en nuestros días.[8] Las angustias actuales sobre la "epidemia de vidas solitarias" y el destino de las relaciones interpersonales en la cultura

digital son reformulaciones de dilemas aparecidos en prosa y verso durante más de dos milenios. Al elegir el tema de su *magnum opus*, en sí mismo una versión aumentada de un estudio más breve de 1755-1756, Zimmermann no pretendía ser original. Se implicaba con una serie de autoridades, en particular la *Excelencia de la vida solitaria* de Petrarca, escrito entre 1346 y 1356 y publicado como libro un poco más de un siglo después.[9] Petrarca se trababa en una discusión con autoridades anteriores y precristianas, y Zimmermann, a su turno, procuraba reorientar más que inventar el tema. Era un suizo alemán de madre francoparlante, muy leído tanto en inglés como en sus lenguas nativas, y conocedor de los numerosos tratamientos dieciochescos del tópico en novelas y obras poéticas.[10] Su libro se tradujo con prontitud porque tanto su tema como su marco de referencia probatorio eran familiares para cualquier europeo educado de la época. Se mantuvo en el cauce principal de uno de los debates más prolongados de la cultura occidental y al mismo tiempo constituyó una reacción crítica a un período de cambios sin precedentes. Zimmermann estaba profundamente inmerso en la sociedad burguesa urbana que comenzaba a reconocerse como una fuerza histórica, y en su vejez fue testigo del estallido de la Revolución Francesa del otro lado de su Jura natal.

En *La soledad*, el punto de partida y llegada era lo que Zimmermann denominaba "trato social y liberal".[11] A pesar de una predilección personal por el apartamiento, simpatizaba con el apoyo de la Ilustración al intercambio social como motor del progreso cultural y mental. En su condición de uno de los principales médicos de Europa, estaba profesionalmente entregado al compromiso físico con sus pacientes. Las explicaciones teóricas, aprendidas y

promovidas en la privacidad, no eran suficientes. El tratamiento concreto de la enfermedad requería la observación directa y una experiencia práctica acumulada.[12] El hincapié de Zimmermann en el contacto social constituía una descripción de sus propios métodos y logros:

> Los mejores y más sabios moralistas procuraron siempre mezclarse con la humanidad; examinar todos los tipos de vida; estudiar las virtudes y detectar los vicios por los que cada quien está particularmente marcado. Gran parte del éxito que coronó sus virtuosos esfuerzos se debió a que fundaban en la observación efectiva sus disquisiciones y pruebas sobre los hombres y sus maneras.[13]

Dos matrimonios exitosos y una creciente fama mundana apuntalaban su análisis más general. "El trato afectuoso —escribía al comienzo de *La soledad*— es un fondo inagotable de deleite y felicidad. En la expresión de nuestras emociones, en la comunicación de nuestras opiniones, en el intercambio recíproco de ideas y sentimientos, hay un tesoro de gozo, por el que el eremita solitario y hasta el hosco misántropo continuamente suspiran."[14] Zimmermann compartía con los intelectuales, con quienes trabajaba y se carteaba a lo largo y lo ancho de Europa, la creencia iluminista en que la naturaleza humana era esencialmente social y que todos los otros modos de vida eran o bien una desviación o bien un respiro temporario de la búsqueda del contento personal y el progreso colectivo.[15] "La soledad debe endurecer el corazón —señalaba en sus aforismos reunidos—. ¿De qué puede compadecerse o qué puede estimar mientras está solo? No hace provisión sino para sí mismo: en eso comienza su afán, y en eso termina. El solitario desconoce la humanidad. Sin ella, y todos los preciados afanes que

contiene, ¿de qué vale la existencia?"[16] La *Encyclopédie* de Diderot debatió el asunto. Los cartujos eran merecedores de respeto, pero su modo de vida correspondía a siglos muy anteriores en los que se perseguía a la Iglesia. Los tiempos habían cambiado.

> En nuestra tranquila época —sostenía la *Encyclopédie*—, la virtud verdaderamente sólida es la que atraviesa con firmeza los obstáculos, y no la que huye de estos. [...] En comparación con el resto de la humanidad, un *solitario* se asemeja a un ser inanimado; sus plegarias y su vida contemplativa, por nadie vistas, no tienen influencia sobre la sociedad, que tiene más necesidad de ejemplos de virtud ante sus ojos que en los bosques.[17]

El deber y el egoísmo conspiraban para relegar la soledad a los márgenes de la vida útil. Christian Garve, contemporáneo de Zimmermann y un influyente propagandista de la Ilustración alemana, resumió el enfoque: "En general, y conforme a la naturaleza de las cosas, la sociedad parece hecha para los momentos de salud, vivacidad y diversión; la soledad, en contraste, parece ser el refugio natural del enfermizo, el apenado y el golpeado".[18] Este señalamiento tenía precedentes clásicos, pero las autoridades más recientes con las que Zimmermann debatía habían adoptado un punto de vista alternativo. Petrarca huía de la corrupción y distracción del comercio urbano: "Y así, para descartar de una vez por todas la cuestión —concluía—, en mi opinión prácticamente todos los hombres atareados son desdichados".[19] A fines del siglo XVI, Montaigne, en su ensayo "De la soledad", exponía un argumento esencialmente secular en favor del apartamiento de los negocios y su urgencia. Presentaba una serie de prescripciones acerca de la autosuficiencia solitaria: "Ahora bien, y puesto que nos proponemos vivir solos, sin compañía, hagamos que nuestra

felicidad de nosotros dependa; liberémonos de los lazos que nos atan a los otros; ganemos poder sobre nosotros mismos para vivir real y verdaderamente solos, y hacerlo con alegría".[20] Su idea del retiro no era la de un descanso de la vida pública, sino la de una suspensión permanente.

Hacia fines del siglo XVII, la prosperidad e influencia crecientes de las clases comerciales se reflejaron en un nuevo énfasis en el sempiterno debate sobre las virtudes rivales de la contemplación y la acción. John Evelyn, que en su vida privada encontraba tiempo para los retiros meditativos, hizo suyo el argumento en favor de un esfuerzo sociable tanto en los negocios como en la religión, en respuesta a un provocativo ensayo del abogado escocés George Mackenzie.[21] En *Publick Employment and an Active Life Prefer'd to Solitude*, Evelyn argumentó contra las formas extremas de apartamiento espiritual y secular. "Sin duda —escribía—, quienes conocen o bien el valor de sí mismos o de sus ocupaciones acaso encuentren *esparcimientos útiles* sin *retirarse* en el *desierto*, enclaustrarse, *renunciar* al mundo y desertar de los *asuntos públicos*."[22] El libre intercambio de ideas era el impulsor de la riqueza tanto personal como colectiva. "Puesto que, creedlo, señor —insistía—, los *hombres más sabios* no se forjan en *aposentos* y *cámaras* llenas de *anaqueles*, sino mediante los *hábitos* y las *conversaciones* activas."[23] Los periodos de reflexión eran agregados a la vida pública, no sustitutos de esta. Las estructuras del comercio y la política aún eran vulnerables al atractivo seductor de la evasión de las exigencias y disciplinas del discurso colectivo. "La *consecuencia* de todo es —concluía el ensayo de Evelyn— que la *soledad* produce *ignorancia*, nos torna *bárbaros*, alimenta la

venganza, predispone a la *envidia*, crea *brujas*, despuebla el *mundo*, lo transforma en un *desierto* y no tardaría en *disolverlo.*"[24]

Entre sus contemporáneos, la singularidad de Zimmermann se destacaba por su intento de explorar la gama de circunstancias que podían llevar a un individuo a retirarse de las estructuras domésticas y públicas de la vida dieciochesca. Sus vastas lecturas en varias lenguas europeas, su compromiso profesional con la enfermedad y el colapso personal hicieron que tomara en serio las posibilidades del apartamiento. En su aspecto más benigno, la soledad era "una tendencia al recogimiento en sí mismo y la libertad".[25] Existía una tradición de búsqueda de un retiro a fin de pensar o embarcarse en un trabajo creativo. "No puedo negar —admitía Robert Burton en su *Anatomía de la melancolía*, de 1621— que hay algo de provechoso en abrazar la meditación, la contemplación y cierta clase de vida solitaria, que los Padres recomiendan con tanto entusiasmo [...] [y que] *Petrarca*, *Erasmo*, *Stella* y otros tantos exaltan en sus libros."[26] Durante el siglo XVIII, la atracción ejercida por esa evitación de la compañía ganó en evidencia. Esto se debía en parte a que el mero ruido y la intensidad de la vida en los bulliciosos centros urbanos hacían cada vez más atractiva la búsqueda de una paz y una quietud en las que fuera posible ordenar los pensamientos. Era necesaria alguna suerte de tiempo en soledad para escribir o planear nuevas empresas. Siempre era menester encontrar un lugar, sostenía Zimmermann, para que "una mente emprendedora y ardiente" se retirara "de las distracciones poco interesantes de la compañía, para compendiar y madurar en soledad", a fin de formular mejor sus "atrevidos y amplios proyectos".[27] No se trataba de un rechazo de las relaciones, sino, más bien, de una huida de sus

aspectos más triviales y distractivos para poder tener intervenciones más profundas o ambiciosas en la vida intelectual o comercial de la comunidad.

Hacia el final del siglo, las implicaciones del "recogimiento en sí mismo" empezaron a adquirir un significado más focalizado, sobre todo en los escritos de Jean-Jacques Rousseau, cuyas *Confesiones* y *Las ensoñaciones del paseante solitario* se publicaron de manera póstuma en 1782, cuando Zimmermann se preparaba para escribir su tratado. Como decía con irreverencia *The Gentleman's Magazine:* "Los filósofos acababan de comprobar que la mejor manera de llevar a un hombre al conocimiento de sí mismo o, en pocas palabras, a la cordura, es recluirlo en *soledad*".[28] La búsqueda de una identidad narrativa, que solo fuera posible descubrir por medio de un autoanálisis solitario, abrió el camino hacia un nuevo género de autobiografía literaria.[29] Rousseau explicaba el proyecto del *paseante solitario:* "Reanudo en este estado de ánimo el doloroso y sincero examen de mí mismo que antaño llamé mis *Confesiones*. Dedico mis últimos días a estudiarme y preparar de antemano las cuentas que no tardaré en rendir de mí".[30] Zimmermann se mostraba ambivalente en relación con el rechazo rusoniano de la compañía en su búsqueda del autoconocimiento. Se mostraba comprensivo con los sufrimientos personales que habían forzado al filósofo a retirarse. Sus críticos, sostenía, "no consideran en nada el ataque de la injusticia y la crueldad humanas; en nada los tormentos de la penuria; en nada los estragos de la enfermedad; el florecimiento y el vigor de su genio están olvidados".[31] Pero desconfiaba de que el verdadero yo solo pudiese descubrirse en ausencia de sociedad y estaba convencido

de que el proyecto con el que Rousseau se había comprometido en los años finales de su vida solo podía llevar a la ruina personal: "Sin embargo, cualquier médico que estudie la historia de Rousseau percibirá claramente que en su estado de ánimo y su temperamento se habían sembrado las semillas del abatimiento, la tristeza y el hipocondriasismo".[32]

Tras sortear el tipo de apartamiento con el que cualquier escritor estaba familiarizado, el catálogo de la soledad de Zimmermann asumió un carácter cada vez más negativo. En el mejor de los casos, él comprendía las circunstancias que podían causar un rechazo de la sociedad; en el peor, era totalmente crítico del motivo y del resultado. Vivía una vida, como Montaigne antes que él, en la que la muerte de parejas, hijos y amigos era una amenaza constante al mantenimiento de cualquier relación íntima.[33] Según Samuel-Auguste Tissot, un médico suizo, colega y amigo de toda la vida, su primera esposa padecía "un trastorno nervioso que agravaba infinitamente las penas de Zimmermann [y] lo hacía desear con mayor seriedad un retiro".[34] Más adelante enviudó y perdió a su hija del primer matrimonio. Si bien distaba de poder alabar el estado que en nuestros tiempos llamaríamos de duelo, era bien consciente de su presencia: "Con frecuencia la soledad es terrible para el doliente, cuya felicidad está sepultada en una tumba prematura; que daría todas las alegrías de la tierra por un acento de la voz amada, cuyas melodiosas vibraciones nunca más llenarán de arrobo sus oídos y su corazón, y que, cuando está solo, languidece con el recuerdo de su irreparable pérdida".[35] Las personas relacionadas con el doliente hacían lo que podían para facilitarle el regreso a la sociedad; más adelante, el propio Zimmermann volvió a

casarse y, afirmaba Tissot, "la felicidad de esta unión no se empañó ni por un momento".[36]

Había otros tipos de infortunio que, como en el caso de Rousseau, podían impulsar al individuo a un retiro. "Un espíritu herido —escribía Zimmermann— busca, en el indulgente reposo de la privacidad, refugio de las conmociones de la rivalidad, la intrusión de una amistad equivocada y los maliciosos asaltos de una enemistad secreta o confesa."[37] Esas personas también eran merecedoras de simpatía, pero no de imitación. Más allá de quienes se veían forzados a retirarse sin tener ninguna culpa, estaban los muchos individuos a los que un mal comportamiento empujaba al retiro o que escogían de manera desaconsejable esa condición. El grupo más amorfo era el constituido por quienes no habían logrado estar a la altura de las normas éticas o las exigencias comportamentales de la sociedad del siglo XVIII. Hacía falta cierto nivel de confianza en uno mismo para participar en redes domésticas, comerciales o políticas. Una vez que la derrota o la inadecuación moral provocaban la pérdida de esa posición, acechaba la perspectiva del apartamiento:

> La vergüenza o el remordimiento, una aguda percepción de las locuras pasadas, el lamento por la esperanza frustrada o el desfallecimiento de la enfermedad pueden herir o enervar a tal punto el alma, que esta rehuirá la vista y el contacto de sus iguales y se retirará a sangrar y languidecer, sin ser molestada, salvo por sus afanes internos, bajo el amparo de la soledad. En esos casos, la disposición a retirarse no es un impulso activo de la mente en busca de recogerse en sí misma, sino una aversión temerosa y pusilánime a las conmociones y el desgaste de la sociedad.[38]

En contraste con las almas elitistas que buscaban un retiro temporario para embarcarse con mayor aptitud en las más grandes

empresas de su tiempo, estas eran parias, apartadas de la compañía por la percepción de sus propios deméritos.

La categoría del exilio se superponía al estado patológico de la melancolía. En la cultura intelectual del siglo XVIII, no había límites rigurosos entre las ciencias, la literatura y la filosofía. Las incursiones de Zimmermann en la poesía, el comentario político y las guías de vida estaban atadas a su identidad ocupacional principal, la de médico. Su primera publicación fue un tratado sobre la "irritabilidad", con referencia no al mal genio, sino al funcionamiento de los nervios del corazón. Aplicó a la soledad la experiencia adquirida en su carácter de destacada autoridad médica, y más adelante su análisis de la melancolía fue citado por Jean-Étienne Dominique Esquirol, la autoridad de mediados del siglo XIX en materia de enfermedades mentales, como una contribución clave al tema.[39] "Melancolía" había sido un término nosológico durante dos milenios, que abarcaba la tristeza, el miedo y la depresión.[40] Durante la vida laboral de Zimmermann, las causas psicológicas se pusieron cada vez más en primer plano en desmedro de las fisiológicas, que tradicionalmente se habían localizado en un exceso de bilis negra.[41] Una categoría relacionada era la de hipocondría o hipocondriasis, que Zimmermann, según afirmaba Tissot, sufría de manera intermitente. Esta categoría carecía de la asociación moderna con la enfermedad imaginaria y se refería, en cambio, a un conjunto de síntomas que no tenían causas físicas evidentes.[42] Las enfermedades estaban en el centro de un creciente interés en la capacidad de los estados de ánimo de generar disfunciones corporales. En su *Anatomía de la melancolía*, Burton señalaba que "la mente labora con la mayor eficacia sobre el

cuerpo, produciendo por sus pasiones y perturbaciones milagrosas alteraciones, como la melancolía, la desesperanza, crueles enfermedades y a veces la muerte misma".[43] Su especulación fue objeto de un creciente aval médico. Como Thomas Trotter escribía con entusiasmo en 1812, "al comienzo del siglo XIX no vacilamos en afirmar que los *trastornos nerviosos* han tomado hoy el lugar de las fiebres, y tal vez sea acertado estimar que lo hacen en dos tercios del total que afecta a la sociedad civilizada".[44]

Un conjunto tan amplio de dolencias no tenía un único diagnóstico o pronóstico, pero en todas las descripciones y etapas de la enfermedad aparecía un marcado rechazo de la sociedad. Según Zimmermann,

> una propensión extemporánea e ingobernable a la soledad es uno de los síntomas más generales e inequívocos de la melancolía: todos aquellos cuyos sentimientos son presa de imágenes de pesar, remordimiento y decepción rehúyen la luz del cielo y el semblante del hombre; incapaces de consentir idea alguna salvo las que los atormentan y los destruyen, se hurtan a la necesidad de esfuerzos a la vez dolorosos e ineficaces.[45]

El apartamiento de la compañía era a menudo el primer signo visible de una crisis mental inminente. "Cuando las personas comienzan a estar melancólicas —se señalaba en *Medicina doméstica*, un *bestseller* de la época escrito por William Buchan—, se muestran apagadas, alicaídas, medrosas, vigilantes, afectas a la soledad, fastidiosas, volubles, quisquillosas e inquisitivas, solícitas en nimiedades, en ocasiones tacañas y otras veces pródigas."[46] Al paciente le costaba cada vez más encontrar una fuente de placer, como no fuera en la negación del trato con quienes tal vez fuesen capaces de ayudarlo a salir de su oscura depresión. El influente

Tratado médico-filosófico de la enagenación del alma o manía, obra de Philippe Pinel publicada en 1801, exponía para el siglo recién iniciado las principales características de la enfermedad: "Los síntomas generalmente abarcados por el término 'melancolía' son la taciturnidad, una apariencia pensativa y meditabunda, recelos sombríos y un amor por la soledad".[47] El modo en que un individuo disponía su vida social representaba ahora un interés legítimo de los médicos europeos. El hecho de estar demasiado tiempo a solas activaba de inmediato una señal de alarma. Los textos médicos dedicaban habitualmente una sección a la soledad en su opinión sobre las causas y el tratamiento de la forma más ubicua de enfermedad mental. La melancolía patológica se distinguía de la melancolía "blanca", un estado cada vez más de moda que profesaban las personas con una marcada sensibilidad literaria, caracterizado por un apartamiento discreto cuyo propósito era observar las lecciones de la naturaleza y el mundo rural.[48] Thomas Gray, autor de uno de los poemas sobre dicho mundo más leídos en la segunda mitad del siglo XVIII, se burlaba de sus propias predilecciones:

> La mía, tienes que saberlo, es en su mayor parte una melancolía blanca o, mejor, leucocolía, la cual, aunque rara vez ríe o baila y jamás equivale a lo que da en llamarse alegría o placer, es aun así un tipo de estado bueno y llevadero, y *ça ne laisse que de s'amuser*. Su único defecto es la insipidez, que de vez en cuando es propensa a resultar en una especie de hastío.[49]

La melancolía "negra" era en general más grave, un camino de ida hacia un completo colapso de la salud mental y física.

Como médico, Zimmermann podía adoptar una perspectiva práctica sobre la vida solitaria, en busca de reducir su incidencia

mediante la intervención médica y la publicación de escritos. Otra cosa era su categoría final de soledad negativa, de la que se ocupaba a lo largo de su tratado con implacable hostilidad. Su recorrido por el paisaje terminaba con su dimensión espiritual:

> Este extenso catálogo de las numerosas causas que llevan a la soledad se cierra con la religión y el fanatismo. La primera conduce a la serenidad y la quietud del retiro, sobre la base de las más puras y nobles consideraciones, las mejores propensiones y las más bellas energías. Es la pasión de las mentes más fuertes y mejor reguladas. El segundo es una rebelión contra la naturaleza; una violación y perversión de la razón; una renuncia a la virtud; la insensatez y el vicio de entendimientos estrechos y desviados, y lo producen una mala comprensión de la deidad y la ignorancia de uno mismo.[50]

Zimmermann no tenía querellas con la religión misma. Suizo protestante, estaba cómodo con la economía mixta de la plegaria privada y la devoción colectiva de su confesión. Su problema era la tendencia eremítica en la Iglesia católica, cuya influencia había restringido la Reforma, sin lograr en modo alguno eliminarla. La objeción no se dirigía solo a la práctica monástica habitual, limitada como estaba aun en las regiones católicas de Europa. Antes bien, a Zimmermann le molestaban el estatus y la autoridad moral más generales de la tradición de reclusión que tenía sus raíces en los ermitaños del desierto del siglo IV, quienes procuraban a su vez reproducir la estancia de Cristo en aquel lugar.[51] Y apuntaba sus cañones directamente hacia los padres fundadores de la Iglesia católica: "Tan lejos estaban estos orates, a quienes se considera las estrellas de la Iglesia niña, de entender la naturaleza humana, que se valieron de su conocimiento para exigir de sí mismos y sus prosélitos todo lo antinatural e impracticable".[52] Lo que él llamaba

repetidamente "fanatismo" no tenía cabida en la cultura racional y sociable de la Europa urbana de fines del siglo XVIII.[53]

El punto de partida de Zimmermann estaba en su concepción del modo de vivir. Aunque cristiano observante, no concebía que una comunión silenciosa e intensamente personal con Dios fuera el máximo propósito de la estancia del hombre en la tierra. *La soledad* era un tratado sobre la búsqueda de la felicidad, centrada en la sociabilidad intrínseca del individuo. El rechazo irreversible del consuelo y la compañía representaba una perversión de la naturaleza humana. Zimmermann libraba su querella con aquellos que,

> instigados por el fervor religioso, e incapaces de percibir otra cosa que corrupción en las alegrías de la vida social y una abominación pecaminosa en sus virtudes, se retiran del espectáculo para contemplar, en la sagrada penumbra del monasterio o la soledad de la caverna y el desierto, a un Ser que tiene la pureza inalterable y la bondad y la perfección ilimitadas por esencia.[54]

Discrepaba de una tradición espiritual que sostenía, según las palabras del cardenal Bona, un cisterciense del siglo XVII, que "nadie puede encontrar a Dios si no es solitario, porque Dios mismo está solo y es solitario".[55] En el mejor de los casos, semejante renuncia pública a la sociedad era una forma de autoindulgencia. Zimmermann era de la misma opinión que John Evelyn en cuanto a que, en vez de fundarla, la práctica trivializaba la devoción cristiana.

> En verdad —escribía Evelyn—, hay más *ambición* y gloria vacía en algunas *soledades* y estudiados *retiros* que en las más expuestas y conspicuas acciones, cualesquiera que sean: la *ambición* no está solo en la plaza pública y las circunstancias pomposas, sino en el *hogar*, y en la vida interior. Ni siquiera los propios *ermitaños* son lo bastante solitarios para aislar la *vanidad*, ese espíritu sutil.[56]

En el peor de los casos, dicha práctica se superponía a otras formas de demencia. La "melancolía religiosa" se consideraba una categoría particularmente letal de enfermedad mental. "Todos los autores que han tratado este tema —hacía notar John Haslam en sus *Observations on Madness and Melancholy*, de 1809— parecen coincidir en lo tocante a la dificultad de curar la locura religiosa."[57] La mente humana era incapaz de enfrentar por sí sola las consecuencias de la búsqueda de las revelaciones espirituales más profundas. La observancia cristiana era por completo beneficiosa, continuaba Haslam, "pero cuando una curiosidad ansiosa nos lleva a develar lo que debe estar siempre oculto a nuestra vista, la desesperación, que nunca deja de acompañar esas inquisiciones impotentes, nos reduce necesariamente al más calamitoso de los estados".[58] Esta categoría de la melancolía siguió siendo parte de las herramientas diagnósticas de los médicos decimonónicos y, en 1904, aún aparecía en el conciso manual de Krafft-Ebing sobre la demencia.[59]

En su examen del fanatismo religioso, Zimmermann trazaba una distinción entre la Europa continental y su nación periférica, donde los monasterios no se habían recuperado de la Reforma. "Cuando está melancólico —escribía—, un inglés se pega un tiro; un francés melancólico se convertía en cartujo."[60] En un país donde los únicos ermitaños visibles eran los empleados con el fin de que habitaran en grutas, para entretenimiento de los visitantes de las fincas rurales recientemente ajardinadas, la reclusión monástica no parecía ser una amenaza inmediata al buen orden de la práctica religiosa.[61] Sin embargo, en Gran Bretaña como en otros lugares, la Ilustración estaba reñida, en el siglo XVIII, con las formas de entusiasmo

religioso que ponían en primer plano el encuentro directo con Dios del apasionado creyente. El evangelismo anglicano y no conformista tenía que generar aún nuevos contextos institucionales para esa comunicación personal, pero la tradición de los Padres del desierto seguía viva y hacia fines del siglo XVIII estimulaba el interés de los teólogos. Mientras *La soledad* tenía sucesivas ediciones inglesas en la década de 1790, el reverendo Joseph Milner comenzó a publicar su influyente *Historia de la Iglesia de Jesucristo*, que procuraba educar al clero y los laicos en la vida y la obra de los primeros cristianos. Milner abogaba por un mayor respeto —aunque no acrítico— hacia la tradición monástica:

> Con frecuencia oímos decir: "¡Cuán ridículo pensar en complacer a Dios por medio de la austeridad y la soledad!". Lejos de mí reivindicar las supersticiones de los monjes y en particular los votos de celibato. Pero el error es muy natural, se lo ha reprendido con demasiada severidad y la profanidad de los hombres del mundo es marcadamente más peligrosa.[62]

Junto con esta cautelosa defensa de la soledad religiosa, el interés popular en las "supersticiones" de las iglesias católicas se intensificó a raíz del estallido, en 1793, de la guerra con el vecino católico más cercano de Gran Bretaña. El resultado fue la publicación, en 1796, de una novela aún más sensacional que el tratado de Zimmermann.

El monje, de Matthew Lewis, creó un modelo para una categoría de ataques vigorosos y a veces salaces contra las instituciones religiosas de clausura, que iba a florecer a lo largo de gran parte del siglo siguiente tanto en la ficción como en la no ficción. El precoz autor de la novela la escribió cuando tenía apenas 19 años, tras una estadía en Weimar para aprender alemán.[63] Lewis conoció y tradujo a Goethe, pero no hay pruebas de que conociera a Zimmermann,

que vivía en Hannover, ni en persona ni a través de sus escritos. Aunque se lo acusó abundantemente de plagio, en general se sostuvo que las fuentes se encontraban en la fértil tradición alemana de las *Schauerromane* (historias escalofriantes), así como en las novelas góticas británicas, en especial *El castillo de Otranto* (1764), de Horace Walpole, y, más cercanamente, *Los misterios de Udolfo* (1794), de Ann Radcliffe.[64] El ataque de Lewis a las perversiones inherentes a monasterios y conventos reflejaba una sensibilidad iluminista más amplia, de la cual Zimmermann no era más que una figura representativa. *La Religieuse*, de Denis Diderot, escrita en 1760 pero no publicada hasta 1796, describía con vívidos detalles los sufrimientos de una monja renuente, confinada en "una pequeña y oscura cámara subterránea, donde me arrojaron sobre una estera medio podrida por la humedad", a raíz de su intento de dejar el convento.[65] El relato de Lewis no tardaba en emprender el vuelo hacia reinos de fantasía gótica que estaban en completa discrepancia con el universo ordenado del médico suizo. Pero en el comienzo de la novela hay un discurso que captaba con exactitud la objeción de Zimmermann a la vida eremítica. El monje epónimo, Ambrosio, se dirige a un joven, Rosario (que pronto se revelará como la hechicera travestida Matilda, némesis fatal del monje), que se ha instalado en una ermita situada en los terrenos del monasterio:

> Asqueado con la culpa o el absurdo de la humanidad, el misántropo huye de esta; decide convertirse en ermitaño y se entierra en la caverna de algún lúgubre peñasco. Mientras el odio le inflama el pecho, es posible que se sienta satisfecho con su situación. Pero cuando sus pasiones comienzan a enfriarse; cuando el tiempo suaviza sus pesares y cura las heridas que él ha llevado consigo a su soledad, ¿crees que el contento se convierte en su compañero?

> ¡Claro que no, Rosario! No sostenido ya por la violencia de sus pasiones, siente toda la monotonía de su modo de vida y su corazón se torna la presa del tedio y el hastío. Mira a su alrededor y se descubre solo en el universo: el amor por la sociedad revive en su pecho y ansía retornar al mundo que ha abandonado. La naturaleza pierde para él todos sus encantos: nadie está a su lado para señalarle sus bellezas o compartir la admiración por su excelencia y variedad. Apoyado en algún trozo de roca, contempla con la mirada vacía el salto de agua que cae. Mira sin emoción la gloria del sol poniente. Al anochecer vuelve a su celda, porque nadie espera allí con ansia su llegada. No encuentra consuelo en su solitaria comida desabrida: se arroja abatido e insatisfecho en su cama de musgo y solo se despierta para transcurrir otro día tan triste y monótono como el anterior.[66]

No existía la percepción de que el joven ermitaño se sostuviera gracias a un encuentro sin mediaciones con Dios en el silencio de su celda. Huérfano de sociedad, aquel es incapaz de impedir un colapso del espíritu.

El monje mismo disfruta de una reputación de predicador de moda, pero se lo retrata como "virtuoso por vanidad, no por principio".[67] Tras procurar rescatar al joven ermitaño de los peligros de la soledad, él mismo cae en todo tipo de corrupción, incluidos la violación y el asesinato. El éxito instantáneo de la novela creó y destruyó al mismo tiempo la reputación de su juvenil autor.[68] Sin embargo, la crítica del libro no resultó en absoluto en una disminución de las ventas y, como en el caso de otros éxitos populares impresos o teatrales durante la era georgiana, se lo tradujo rápidamente a diversas formas culturales, entre ellas piezas de teatro y literatura de cordel, lo cual garantizó que su mensaje llegara a una audiencia mucho más grande que el público lector de novelas.[69] La cuestión del "fanatismo religioso" pasó a ser una de una gama de discusiones sobre los méritos y deméritos de la

soledad, a los que el debate de fines del siglo XVIII dio una nueva orientación, sin llegar empero en ningún sentido a una conclusión. Como veremos en los capítulos IV y VI, sobre todo, la función de la observancia espiritual solitaria siguió siendo un tema de controversia, innovación y experimento en áreas como la política penal, el resurgimiento del monacato y las formas cambiantes de la observancia privada.

Zimmermann contemplaba la soledad de la misma forma que un médico podría considerar el cuerpo humano. Si la salud era el objetivo central, la tarea del profesional médico consistía en ocuparse de las frecuentes amenazas al bienestar y, en caso necesario, tomar medidas para evitar la aparición de una enfermedad personal o el brote de una epidemia más amplia. Para el individuo siempre era imperioso un ejercicio disciplinado con el fin de garantizar la aptitud moral e intelectual, sobre todo en el caso de las personas de mente muy afinada. Era preciso monitorear las formas de relajación personal, por si debilitaban la constitución del paciente. En 1760, Tissot, colega de Zimmermann, había diagnosticado una categoría particular de comportamiento solitario en un texto que dio forma al debate sobre el tema hasta el siglo XX. Quienes se entregaban al vicio del onanismo, escribía aquel, "están afectados por quejas hipocondríacas o histéricas y los abruman los accidentes que acompañan esos severos trastornos: melancolía, suspiros, lágrimas, palpitaciones, sofocaciones y desmayos".[70] La secuencia de hechos tenía que ver con un apartamiento más general de la compañía. Una vez que el individuo comenzaba a obsesionarse con un deseo específico y dejaba de participar en los asuntos de los otros, el desastre llamaba a la puerta.

> Para las personas con inclinaciones a consagrarse a una sola idea —insistía Tissot—, nada es más pernicioso que la ociosidad y la inactividad; estas son particularmente perjudiciales para nuestros pacientes, quienes no pueden evitar con demasiada diligencia la pereza y la soledad. El ejercicio campestre y los trabajos rurales los distraen más vigorosamente que muchos otros.[71]

Dos aspectos en particular del enfoque adoptado por Zimmermann para el tópico de su elección eran pertinentes para la historia de la soledad en momentos en que cobraba forma el mundo moderno. El primero era su concepción de la soledad como un acontecimiento. El mero hecho del encierro físico era de escaso interés. Lo que había que preguntarse no era si la persona estaba sola, sino por qué. El determinante del impacto de la soledad tanto sobre el individuo como sobre la sociedad era el estado de ánimo causante del alejamiento de la compañía.[72] Había una completa diferencia entre el apartamiento en una recámara privada o en el campo con un objetivo de recogimiento y el retiro en esos mismos espacios debido a un traspié emocional o una pasión errónea. Como escribía Zimmermann:

> Si el corazón es puro, animada la disposición y cultivado el entendimiento, los alejamientos temporarios del trato general e incluso privado mejorarán las virtudes de la mente y conducirán a la felicidad; pero cuando el alma se corrompe y miríadas de imágenes y deseos depravados pululan en la imaginación mancillada, la soledad solo sirve para confirmar y agravar el mal, y al dar a la mente la libertad de ensimismarse en sus fétidas y nocivas concepciones, se convierte en la comadrona y niñera de sus monstruosas y antinaturales sugerencias.[73]

El segundo rasgo del enfoque de Zimmermann ha recibido poca atención en los ulteriores escritos sobre el tema. Su tratado no se ocupaba únicamente de la soledad. La significación del tópico reside

en el movimiento entre las condiciones de sociabilidad y retiro. Su intervención literaria tenía el designio de alcanzar un mundo donde "los beneficios de la soledad y las ventajas de la sociedad puedan conciliarse con facilidad y entremezclarse unos con otros".[74] El criterio clave para distinguir entre el apartamiento benéfico y el apartamiento maligno era la capacidad de manejar la transición entre los dos estados. La soledad con el fin de recogerse en sí mismo era aceptable si el individuo tenía la fortaleza anímica de acopiar las ganancias del período de reflexión y volver a la lid con un sentido remozado de sus metas. Las virtudes adquiridas en el trato racional con anterioridad al período vivido en soledad garantizarían un retorno exitoso al mundo de los debates y la asociación. Sin embargo, quienes buscaban la compañía de sí mismos por motivos esencialmente superficiales o autoindulgentes reentrarían a la sociedad en un estado, aún, de invalidez moral. Otras formas de retiro eran cada vez más peligrosas, porque parecían interrumpir por completo el camino de vuelta a la sociabilidad. "Cuando la imaginación está enturbiada por el pesar y el desaliento —advertía Zimmermann—, el ocio y la soledad no expulsan sino que, al contrario, acrecientan y agravan el mal que se entregan con afecto a erradicar."[75] La "víctima del abatimiento" nunca se recuperaría si evitaba la compañía de las personas capaces de condolerse o entender sus sufrimientos, que "no pueden más que aumentar y agravarse en soledad".[76] La presencia de esta última como causa y uno de los principales síntomas de la melancolía era un signo indudable de que los sufrientes carecían de recursos para emprender su propio regreso a la salud y la felicidad espirituales. Su estado se autoalimentaría hasta generar, a la larga,

síntomas físicos que reducirían aún más las perspectivas de recuperación: "La propia soledad, lejos de mitigar, no hace más que exacerbar la aflicción de estos desdichados mortales".[77] El daño creado por el fanatismo religioso comenzaba con la decisión de rechazar la observancia colectiva y la autoridad de los líderes espirituales. Un voto monástico era el billete de entrada a un camino del que no podía volverse. En el encierro de la celda, la imaginación, privada de toda restricción racional, se desbocaría. Un Dios silencioso no ofrecería consuelo: "La soledad hace de la melancolía religiosa un infierno terrenal, porque la imaginación se ve así forzada a mortificarse sin interrupción con la terrible aprehensión, tan inseparable de esta enfermedad de la mente, de que el alma ha sido abandonada por Dios y excluida de la misericordia divina".[78]

Los estados de ánimo en la soledad y la capacidad de hacer la transición entre esta y la sociabilidad eran cuestiones que, en un mundo en trance de modernización, cada generación tenía que abordar. Las respuestas de Zimmermann eran las de su tiempo y estaban condicionadas por su identidad de intelectual protestante y urbano. La urgencia de su tratado tenía su origen en la percepción de la profunda inestabilidad del equilibrio imperante entre soledad y sociabilidad. En *La soledad* había una tensión entre una adhesión a la civilización urbana emergente y una reacción contra sus efectos de trivialización, que se remontaba a Petrarca y Virgilio y que mostrarían más adelante cohortes sucesivas de críticos, a medida que las poblaciones de Europa Occidental se apiñaban cada vez más en grandes y pequeñas ciudades. La eficacia del movimiento entre sociedad y soledad se daba en ambos sentidos. Aquellos que sufrían "la limitación de sus facultades debido al contacto continuo

con la vanidad y la tontería", señalaba Zimmermann, no estaban en condiciones de "disfrutar de los deleites de la reclusión".[79] No solo se trataba de los grandes centros de población. El tratado contenía una sentida condena de los dramas superficiales de la vida provinciana, cuyo origen estaba en la prolongada y cada vez más insufrible estadía de su autor en Brugg, el pueblo cercano a Zúrich donde había nacido y al que luego regresó como director médico.[80] El peligro procedía de la idea de que, frente a los excesos de la civilización urbana, la cultura de élite de la época inculcaba el retiro. Zimmermann simpatizaba con esa reacción, pero a la vez temía sus consecuencias. Sería imposible mantener el impulso hacia adelante del proyecto asociativo de la Ilustración si sus principales miembros, como Rousseau, miraban constantemente hacia atrás en busca de las atracciones de los retiros silvestres.

Lo mismo valía para el apartamiento con fines de contemplación espiritual. Los Padres del desierto y sus sucesores medievales eran medulares para la sensibilidad religiosa europea. Constituían una herencia común de católicos y protestantes, íconos para admirar, celebrar y, posiblemente, imitar. La ferocidad del ataque de Zimmerman contra la "demencia religiosa" reflejaba la conciencia que tenía de su continua atracción. A pesar del daño adicional causado a las redes sobrevivientes de monasterios por la Revolución Francesa, tanto en Francia como en los países a los que esa revolución se exportaba, su modo de vida conservaba un vago encanto. Lo que seguía atrayendo era el carácter extremo de la experiencia. Si el problema era la comodidad corruptora de la cultura urbana, la respuesta radicaba en un completo rechazo de la holgura y la indulgencia. Y si el obstáculo a una contemplación

restaurativa era la presión de otras personas, la solución era una completa evasión, ya fuera temporaria o, en circunstancias específicas, permanente. En este sentido, el ideal monástico era al mismo tiempo una posibilidad institucional particular, aunque cada vez menos habitual, y una inspiración más general de distintas variedades de retiro espiritual. Dentro de la tradición cristiana, había quienes impulsaban un resurgimiento religioso y, a diferencia de Zimmermann, creían que un encuentro directo y personal con Dios era un camino factible hacia revelaciones inalcanzables en una sociedad cada vez más secular y comercial.

Una inquietud adicional era la que suscitaba el papel disruptivo de la imaginación. Zimmermann entendía el poder recién adquirido de esta y advertía que era particularmente creativo cuando los individuos se apartaban a considerar sus propios pensamientos.[81] "La soledad —escribía— actúa con una fuerza continua y poderosa sobre la imaginación, cuyo imperio sobre la mente es casi siempre superior al del juicio."[82] Sin embargo, era precisamente en los momentos en que el sujeto estaba solo cuando la imaginación propendía a destronar al juicio, ya que no se exponía entonces a la crítica del discurso racional. Moralistas ingleses como el tercer conde de Shaftesbury habían debatido si, como dice Lawrence Klein, "la soledad engendraba los fantasmas de la mente, de los que los delirios entusiastas no eran más que un tipo".[83] Hacia fines del siglo XVIII, el movimiento romántico propuso una manera de concentrar la imaginación por medio de un encuentro intenso y frecuentemente solitario con la naturaleza. Si bien Zimmermann era muy consciente de la dualidad consagrada del campo y la ciudad, su examen del primero era superficial. Tenía un interés limitado en lo

que cabría llamar la geografía de la soledad, la asociación de un estado retirado con un ámbito espacial particular, de preferencia natural. Era originario de una parte de Europa a la que comenzaba a celebrarse como la manifestación más sublime del mundo natural, pero en sus propios asuntos le interesaba más encontrar un lugar adecuado para su carrera médica. No era para él el entusiasta proyecto del radical inglés John Thelwall, que había compilado *The Peripatetic, or, Sketches of the Heart, of Nature and Society* tres años después de la aparición de la primera traducción inglesa de *La soledad:*

> Al menos en un aspecto, he dicho, tras abandonar el camino público a fin de seguir un sendero, borrosamente marcado a través de la exuberante vegetación de los campos, y que me daba la libertad de dejarme llevar por las solitarias ensoñaciones de una mente, para la cual el volumen de la naturaleza está siempre abierto en alguna página de instrucción y deleite; al menos en un aspecto, puedo jactarme de una semejanza con la simplicidad de los sabios antiguos: hago mis meditaciones a pie y puedo encontrar una oportunidad de reflexión filosófica allí donde la bóveda calada (el mejor dosel del filósofo) extienda su gloriosa cobertura.[64]

La caminata se había convertido en un elemento crítico de la construcción y la práctica de la soledad, y seguiría siéndolo. Será el tema central del capítulo II, dedicado al siglo XIX, y le haremos una nueva visita en el capítulo V, sobre el siglo XX.

La historia moderna de la soledad

El prolongado debate sobre la soledad cobró una nueva urgencia debido al compromiso de la Ilustración con la sociabilidad. El

intercambio personal impulsaba la innovación, pero dejaba un espacio insuficiente para la exploración intelectual y el autoconocimiento. La interacción social promovía la creatividad, pero también podía distraer y banalizar si no existían oportunidades para el retiro y la reflexión. Era preciso alcanzar un nuevo equilibrio entre la implicación y la reclusión en la búsqueda del progreso. Al mismo tiempo, las formas históricas de apartamiento seguían siendo una peligrosa atracción en medio del ruido y el materialismo de una sociedad que se urbanizaba. El claustro amurallado o la naturaleza despoblada habían sido durante mucho tiempo una alternativa purificadora a las presiones corruptoras del mundo contemporáneo. Ambos amenazaban con un rechazo irreversible de estructuras vitales del discurso y el debate. Había una creciente aprensión, impulsada por la emergente profesión médica, en el sentido de que la resiliencia mental de las personas encargadas de producir el cambio no pudiera soportar la vorágine de interacciones personales. Cuanto más intensas eran las demandas de la sociedad y más grande la cantidad de participantes, mayor era el riesgo de caída en una melancolía potencialmente fatal.

La cuestión de cómo estar solo ha permanecido como un pararrayos en la respuesta a la modernidad.[85] A partir de 1800, a medida que las poblaciones europeas se expandían y se trasladaban del campo a la ciudad, también empezaban a plantearse, en una multitud de contextos, nuevas preguntas acerca del papel apropiado de la soledad. Lo que James Vernon ha caracterizado como "una nueva sociedad de desconocidos"[86] se enfrentaba a la tarea de redefinir y rehacer prácticas que, según cómo se las viera, podían agravar los peligros o explotar las

fortalezas de relaciones interpersonales más fragmentadas. Con el tiempo surgieron tres funciones distintas de la soledad en respuesta, cada una de ellas, a las oportunidades y amenazas de poblaciones cada vez más multitudinarias.

El linaje de la primera de ellas se remontaba al movimiento romántico y, de ahí, a prácticas de oposición que interesaban a Zimmermann. En este discurso, la soledad era una crítica recurrente e incesantemente remodelada de todo lo que se concebía como modernidad. El núcleo del cambio rechazado eran los centros urbanos en expansión que corrompían las relaciones humanas y amenazaban la salud física. El ámbito principal de la recuperación espiritual y corporal era la naturaleza en una forma tan prístina como podían proporcionarla las islas británicas. Con el crecimiento de los sistemas de transporte internacional desde mediados del siglo XIX en adelante, resultó posible interactuar en persona o a través de la literatura de viajes con paisajes verdaderamente silvestres. Lo que hacía falta era sobre todo una relación no mediada, no entre un individuo y otro, sino entre el caminante o explorador solitario y alguna manifestación de la creación original de Dios. Este apartamiento de la sociabilidad urbana se considerará en el capítulo II, que se ocupa principalmente de las caminatas en el siglo XIX; el capítulo V, que analiza los encuentros recreativos con el campo en el siglo XX, y el capítulo VI, que examina la práctica cada vez más agotadora de la batalla con la naturaleza extrema.

La segunda función del comportamiento solitario era una patología de la modernidad. La búsqueda licenciosa del placer material y la satisfacción individual representaban una amenaza cada vez más grande a las formas saludables de sociabilidad. Las

formas severas de morbilidad física o psicológica eran una medida directa y cuantificable de las contradicciones inmanejables en las relaciones interpersonales. A lo largo del periodo abarcado por este estudio, las preocupaciones se fusionaron en torno de la noción emergente de aislamiento *[loneliness]*. Antes de la Edad Moderna, el término se usaba rara vez con independencia de la soledad emocional más general. El opúsculo de 1643 de John Milton sobre el divorcio sostenia que el matrimonio era en lo primordial "un remedio contra el aislamiento" y existía para aportar "la apropiada y animada conversación del hombre con la mujer, para confortarlo y reanimarlo frente a los males de una vida solitaria".[87] En el siglo XVIII, el aislamiento implicaba un estado o con más frecuencia un lugar de soledad. Comenzó a aparecer con mayor amplitud como una emoción negativa distinta en los escritos de los poetas románticos.[88] El vagabundeo desencantado del *Childe Harold* de Byron lo lleva a los Alpes: "Los palacios de la Naturaleza, cuyos vastos muros / Han coronado de nubes sus nevadas cabelleras, / Y entronizado la Eternidad en glaciales salones / De fría sublimidad".[89] En el lago Lemán, sin embargo, habia "exceso de humanidad", y el protagonista reiniciaba su búsqueda de una forma de soledad amarga: "Pronto ha de renovar en mí la vida solitaria / Pensamientos ocultos, pero no menos queridos que antaño".[90]

El término "aislamiento" ingresó al discurso popular durante el siglo XIX, aunque inicialmente el concepto quedó subsumido en las patologías de la soledad examinadas por sucesivas autoridades médicas y otros escritores.[91] En el cuento de Navidad de 1840 de Charles Dickens, el narrador traba amistad ese día de fiesta con un hombre entrado en años y sordo, al que procura sacar de su

encierro melancólico, no descripto en el relato como aislamiento, sino como un estado de "soledad".[92] El aislamiento se convirtió gradualmente en una enfermedad independiente, que tenía un conjunto específico de síntomas. En 1930, G. K. Chesterton satirizó el surgimiento de lo que parecía ser un fenómeno particularmente local:

> Una de las mejores manifestaciones de un incansable patriotismo ha adoptado la forma de un llamado a la nación acerca del tema del aislamiento. Se lamenta que el individuo esté recluido en Inglaterra, en un sentido desconocido en la mayoría de los demás países, y se exige hacer algo, y hacerlo ya, para vincular a todos estos individuos solitarios en una cadena de sociabilidad.[93]

La disciplina emergente de la psicología recibió el aislamiento con los brazos abiertos.[94] En sus manifestaciones más intensas, este podía causar brotes de enfermedad psicótica. Se dio entonces nueva vida al confuso concepto de melancolía como un estado en el que interactuaban los síntomas mentales y físicos. El capítulo VII examinará el surgimiento, luego de 1945, de una crisis pública de aislamiento que culminará en la designación de un ministro —el primero en el mundo— encargado de ocuparse del fenómeno, así como en la publicación de una estrategia oficial para combatirlo.

El tercer cambio fue el más ubicuo pero, aun así, el menos reconocido por los comentaristas contemporáneos. El remplazo de los médicos literatos por científicos sociales profesionales desde fines del período victoriano en adelante hizo poco para modificar el estatus marginal de los comportamientos solitarios. El primer gran estudio que situó la soledad como un aspecto normal y necesario de la vida fue el escrito por el psicólogo Anthony Storr recién en 1988. El autor montaba un proceso contra la ortodoxia predominante.

"Existe la difundida creencia —escribía en el prefacio— de que las relaciones interpersonales de tipo íntimo son la principal, si no la única fuente de felicidad humana."[95] Su libro estimuló un mayor interés en el tema entre los científicos sociales, pero aún en 2016 Ira Cohen podía señalar que "si bien mis colegas sociólogos han hecho extraordinarios progresos en el estudio del modo en que los individuos se embarcan en una interacción social, rara vez han reconocido la existencia de todo un campo de comportamientos que las personas adoptan cuando no están involucradas en encuentros interpersonales".[96] Esas actividades —sostendremos en esta historia— eran algo más que pasatiempos residuales oscurecidos por el ruido y la energía del progreso comercial. Antes bien, se trataba a la vez de un producto de la modernidad y de una condición necesaria para su éxito. Desde comienzos del siglo XIX en adelante, mejoras multiformes en la prosperidad material, los mercados de consumo y las redes de comunicación hicieron posible una gama más amplia de prácticas solitarias en el conjunto de la población. En su forma básica, la de un ámbito de ocio fugaz en medio de una vida complicada, la soledad se tornó más accesible, sobre todo para las mujeres y los trabajadores pobres. Nuestro argumento será, especialmente en los capítulos III y V, que en todas las etapas de la vida, y para todos salvo los miembros más desposeídos de la sociedad, esas formas de afán solitario hicieron posible una sociabilidad sustentable.

Una concepción estática de la soledad como actividad oscureció las dinámicas de cambio en las tres funciones mencionadas. En el tratado de Zimmermann, así como más ampliamente en su propia época y tiempos ulteriores, la soledad se consideraba como un mero

antónimo de la compañía física. Como hemos visto, Zimmermann insistía en el carácter crítico de los motivos que inducían al apartamiento, pero suponía no obstante que, en todas las circunstancias, se ocupaba de la ausencia de otro en un espacio en particular. El debate moderno sobre el aislamiento todavía se funda, en gran medida, en una oposición binaria entre el contacto cara a cara y el encierro comunicativo. Ya sea en un paisaje despoblado o una habitación vacía, la figura apartada es un componente clave de la experiencia y la comprensión de la soledad en todo el período que nos ocupa. Con todo, otras dos formas de soledad han cobrado una importancia creciente. Podríamos dar a la primera la denominación de soledad en red, el contacto con otros a través de impresos, correspondencia u otros medios, mientras que, en los demás aspectos, uno está solo.

A fines del siglo XVIII, sobre todo en el nivel educativo y social correspondiente a un profesional médico, ya había una estructura intermedia de representación virtual, por la cual un individuo podía estar a la vez solo y en comunicación con otro. En Gran Bretaña, hombres y mujeres de la aristocracia rural se habían valido de cartas para gestionar sus asuntos con parientes lejanos y socios comerciales desde fines de la Edad Media.[97] Hacia 1800, el "alfabetismo epistolar", según lo llama Susan Whyman, había avanzado tanto que incluso lo ejercían los muchos integrantes alfabetizados de la comunidad de artesanos.[98] Para un trabajador manual, la redacción o la recepción de una carta era un acontecimiento poco común, pero los principales científicos estaban acostumbrados desde mucho tiempo atrás a mantener una red de corresponsales a lo largo y lo ancho de Europa, y más adelante en

el Nuevo Mundo. Zimmermann llevó a cabo sobre esa base no solo su investigación, sino también sus empresas literarias. "Su trabajo sobre la soledad —anotaba Tissot— fue recibido con gran éclat, no solo en Alemania sino en cualquier lugar donde se leyera el alemán, y le procuró una correspondencia que lo gratificaba enormemente."[99] La ulterior expansión de las redes postales europeas y mundiales, basadas en el Penny Post, el modelo prepago y de tarifa plana establecido en Gran Bretaña en 1840, se concibió con el fin de mantener las conexiones entre los miembros de las familias dispersas a causa de las turbulencias económicas y demográficas de la época.[100] Las invenciones posteriores del teléfono e internet, que se examinarán en el capítulo final, proporcionaron nuevos medios de manejar el alejamiento físico. La soledad en red redujo el estrés y enriqueció la experiencia de estar a solas. A través de la correspondencia y las formas en continua expansión de los medios impresos, permitió a los individuos solitarios disfrutar de su propia compañía y, al mismo tiempo, sentir que en algún sentido formaban parte de una comunidad más amplia.

La segunda alternativa solo se convirtió en un tópico de discusión académica en los últimos tiempos.[101] La soledad absorta era la capacidad de estar a solas en medio de la compañía. Se trataba del medio por el cual los individuos apartaban su atención y sus pensamientos de quienes se encontraban en estrecha proximidad física con ellos. La preocupación de vieja data por hallar espacio mental en medio de una multitud de gente cobró nueva urgencia con la rápida expansión de la civilización metropolitana durante el siglo XVIII. En 1720, Daniel Defoe escribió una segunda secuela a su histórica novela de soledad.[102] Ahora, Robinson Crusoe estaba de

vuelta en Londres y ansiaba trazar una distinción entre el alejamiento físico absoluto, ya fuera elegido o forzado, y un apartamiento temporario de la compañía circundante. El náufrago retornado no sentía nostalgia de su vida anterior. La soledad de la que había disfrutado era necesaria para el bienestar de su yo moral, pero artificial y riesgosa cuando se desconectaba de las estructuras morales y las perspectivas circunscriptas de la sociedad educada. Las formas más profundas de reflexión espiritual se entendían mejor en medio de la actividad cotidiana. "Las contemplaciones divinas —insistía Crusoe— exigen una compostura del alma, sin que la interrumpan mociones o desórdenes extraordinarios de las pasiones; y esto, afirmo, es mucho más fácil de lograr y disfrutar en el transcurso habitual de la vida que en celdas monacales y retiros forzados."[103] La multitud, específicamente la de la capital de la nación, era una condición de la meditación disciplinada y productiva, no su negación:

> Es notorio entonces que, como no veo en el retiro forzado en una isla otra cosa que lo que dista de estar retirado, puesto que los pensamientos no alcanzan, durante largo tiempo, la compostura que conviene a una situación apartada, puedo afirmar por tanto que disfruto mucho más de la soledad en medio de la más grande aglomeración de hombres del mundo, y me refiero a *Londres*, donde esto escribo, de lo que nunca podría decir haber disfrutado en los veintiocho años de confinamiento en una isla desolada.[104]

El argumento se refería a lo que era necesario y, también, a lo que era factible. El creador de Crusoe no tenía dudas de que abstraerse a voluntad de las complejas redes en las cuales vivía y trabajaba era una proposición enteramente práctica. Su héroe insiste en que

todas las partes de una completa soledad pueden disfrutarse con tanta eficacia, si así nos place y con el concurso suficiente de la gracia, aun en las más populosas ciudades, en medio del tumulto de la conversación y la galantería de una corte o del ruido y los trajines de las armas, como en los desiertos de *Arabia* y *Libia* o en la desolada vida de una isla deshabitada.[105]

Por su naturaleza, la soledad absorta ha dejado pocos testimonios, pero cabe argumentar que, en los atestados interiores domésticos en los cuales vivió la mayoría de la gente durante gran parte de la época abarcada por este estudio, era el medio principal de obtener los beneficios tradicionalmente reclamados del alejamiento físico. Requería cierto grado de concentración ejercitada y su duración podía variar de unos pocos minutos de contemplación o ensoñación a una inmersión prolongada en una tarea o distracción personal. Había una asociación frecuente con ciertos tipos de soledad en red: la más obvia, la de perderse en un libro mientras la ruidosa vida de la casa proseguía en torno del lector. En los interiores de clase media, la soledad absorta era visible en la aptitud de los dueños de casa para considerarse completamente solos en presencia de los criados afanosos a quienes empleaban. A lo largo del período, el cambio técnico influyó sobre ella, que alcanzó su apoteosis, como sostendremos en el capítulo VIII, con la aparición del teléfono inteligente y los mensajes de texto.

Las cuestiones de clase y de género eran comunes a las diferentes respuestas a la modernidad y las diversas categorías de soledad. Los escritores de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX que se ocupaban del tema, así como de la melancolía en términos más generales, no tenían duda de que su principal interés estaba en los hombres de buena educación.[106] "El pensamiento cerrado e incesante", como sostenía Thomas Arnold, era una de las

principales causas de demencia.[107] Solo quienes tenían una mente madura y equilibrada eran capaces de resistir los peligros del encierro y volver a una relación productiva con la sociedad. A la inversa, quienes dedicaban horas excesivas a sus estudios eran especialmente vulnerables a las patologías de la soledad, mientras que el grueso de la población estaba protegido de estas debido a sus limitaciones intelectuales. Como lo expresaba *Medicina doméstica*, el libro de William Buchan de 1769, "el pensador constante disfruta rara vez de salud o humor, mientras que la persona de quien puede decirse que apenas piensa rara vez deja de disfrutar de ambos".[108] Los hombres que trabajaban con sus manos no eran propensos a padecer trastornos mentales. En *A View of the Nervous Temperament* (1812), Thomas Trotter señalaba: "No veo que los mineros de las minas de carbón de este distrito estén expuestos a ninguna enfermedad en particular; cuando son moderados en el beber, suelen llegar a muy viejos".[109]

En la mayoría de los comentarios de la época, las mujeres estaban excluidas de los beneficios del estado solitario. Mary Chudleigh, poeta de comienzos del siglo XVIII, lo consideraba un "placer masculino", razón por la cual "nunca deberíamos elegir la *soledad*, ya que una vida activa contiene en sí una perfección mucho más grande".[110] Había una posibilidad de apartamiento "en nuestros estudios, nuestros jardines y el silencioso y aislado retiro de un umbroso bosquecillo", pero "nadie puede, así, ser feliz en *soledad*, a menos que tenga una pureza mental interior, restringidos sus deseos y bajo el gobierno absoluto de la razón sus pasiones".[111] Zimmermann estimaba que este despliegue de virtudes era muy improbable en las mujeres. O bien estaban sencillamente

demasiado ocupadas en el manejo de los asuntos de la familia para tener la oportunidad de disfrutar de su propia compañía, o bien su exposición particular a la facultad imaginativa las tornaba incapaces de resistir sus destructivos efectos. "La soledad es aún más prolífica en demencia visionaria en la mente de las mujeres —hacía notar— que en la de los hombres, dado que las imaginaciones de estos últimos están en general menos gobernadas por una sensibilidad irritable y más restringidas por la estabilidad del juicio."[112]

Las personas con tiempo a su disposición debían contar con cierto nivel de educación para dar buen empleo a su ocio. El poeta del siglo XVII Abraham Cowley señalaba en su ensayo "Of Solitude" que "no puede recomendar en exceso la soledad a un hombre totalmente iletrado".[113] Quienes daban con lo que él llamaba "los pequeños intervalos de soledad accidental, que con frecuencia ocurren en casi todas las condiciones (con excepción de las más humildes de las personas, que tienen más que suficiente con ocuparse de las provisiones necesarias de la vida)", necesitaban tener acceso a libros o a alguna forma de "arte de ingenio" para llenar las horas vacías.[114] Es posible sostener, sin embargo, que la soledad tiene una existencia con mayúscula y una existencia con minúscula. Hay una tradición literaria intertextual, examinada en el tratado de Zimmermann y revisitada en la prosa y la poesía a lo largo del período moderno. Y hay una tradición de prácticas comunes y corrientes que han sido y siguen siendo de crucial importancia para hombres y mujeres de todos los niveles sociales y educativos, cuando buscan equilibrar su vida y encontrar espacio para sí mismos en medio de las exigencias de la compañía.

Los "pequeños intervalos de soledad accidental" de Cowley no eran propiedad exclusiva de los privilegiados, ya fueran hombres o mujeres. En los comienzos del siglo XIX, la mayor parte de la población, aun en una Inglaterra que se urbanizaba, podía encontrar en la economía rural muchas de las oportunidades existentes de ese tipo. En 1800, el poeta jornalero Robert Bloomfield se refería en *The Farmer's Boy* al muchacho que se ocupaba de un campo de trigo en crecimiento y que, en el transcurso de sus labores diarias, disfrutaba de "sus frecuentes intervalos de sosiego solitario. [...] Do la soledad bebe singulares encantos".[115] Como lo exploraremos en los capítulos III y V, durante la jornada laboral había momentos en que las exigencias del trabajo podían quedar suspendidas, aún más antes de la imposición de la disciplina horaria fabril. En el hogar había también momentos de evasión, cuya incidencia variaba según la cantidad y las edades de los hijos. La densidad de la compañía mudaba a lo largo del día, dado que los hombres se marchaban a trabajar y cada vez más hijos, según crecían, iban a la escuela. Y siempre, sobre todo en las zonas rurales pero no solo en ellas, había, más allá de la puerta de calle, jardines, veredas y campos donde era posible, durante períodos fugaces, estar solo con uno mismo.[116]

Las categorías de la soledad con mayúscula y con minúscula tienen que verse en su relación recíproca. Es preciso centrarse en el intercambio entre el discurso literario y las actitudes y prácticas cotidianas. En su clásico estudio del tema relacionado del ideal pastoral en la vida estadounidense, Leo Marx sostiene que "para apreciar la significación y el poder de nuestras fábulas americanas es menester comprender la interacción entre la imaginación literaria

y lo que sucede al margen de la literatura, en la cultura general".[117] A partir de 1800, hubo a lo largo del periodo una serie de feroces debates sobre tópicos como, por ejemplo, el confinamiento solitario, que examinaremos en el capítulo IV, en los que había un complejo movimiento entre argumentos teóricos de alto nivel, algunos de los cuales se remontaban a la tradición monástica que tanto preocupaba a Zimmermann, y las experiencias reales y percibidas de delincuentes comunes. En la misma medida, como sostenemos en el capítulo VII, es imposible entender el surgimiento de la patología del aislamiento en una serie de estudios sociológicos, psiquiátricos y médicos a menos que se tenga una visión clara de los rasgos básicos de la demografía, la estructura de los hogares y los niveles de vida desde el siglo XIX en adelante. En términos más generales, las sucesivas revoluciones de la información, desde el Penny Post hasta internet, modificaron profundamente la percepción de lo que la soledad era y podría ser en su carácter de experiencia comunicativa.

Al mismo tiempo, la soledad con minúscula sigue siendo un tema descuidado en sí mismo. Desde Robert Bloomfield hasta nuestros propios días, se han buscado y disfrutado las oportunidades para el apartamiento casual de la compañía. En su libro *Solitude. A Philosophical Encounter,* Philip Koch escribe: "Una de las virtudes más fervorosamente celebradas de la soledad es su capacidad de proporcionar un lugar donde refugiarse de los extenuantes esfuerzos de la vida social".[118] Las oportunidades mencionadas pueden adoptar la forma de licencias para ausentarse de los rituales diarios, pero la mayoría de las veces son momentos extraídos de una vida bajo presión. Para la mayor parte de la población, la

soledad fue, la mayor parte del tiempo, una experiencia arrancada de contextos en los que la compañía y su ausencia eran posibilidades iguales y superpuestas. Esta será la cuestión central del capítulo III, dedicado al siglo XIX, y del capítulo V, sobre el siglo XX y los comienzos del XXI. Si bien los partidarios modernos del monacato y los retiros de larga duración a quienes estudiaremos en el capítulo VI a veces presentaban las prácticas como una forma de paracaidismo extremo de carácter espiritual, que ponía en peligro la cordura en un encuentro de alto riesgo con un silencio y un autoexamen prolongados, el patrón más general ha sido el de abrazar la soledad simplemente como una manera de relajarse de las presiones familiares y laborales. Como dice Diana Senechal en *Republic of Noise*, "en la soledad hay mucho ocio. Estar en soledad es dejar, aunque sea momentáneamente, de satisfacer las demandas de los otros".[119]

Existe la necesidad de hacer lo que podríamos denominar una historia callada de la sociedad británica. Se ha prestado muy poca atención a unas prácticas recreativas que, organizadas con intermitencias y a menudo silenciosas, fueron y siguen siendo una presencia vital en la vida de la mayoría de los hombres y las mujeres del mundo moderno. En *Solitary Action*, Ira Cohen cataloga los "numerosos [...] sitios públicos donde encontramos a gente dedicada a actividades solitarias", junto con "nuestros hogares, donde en distintos momentos del día los individuos se quedan a solas o se atribuyen zonas de soledad para hacer algún quehacer doméstico o algún arreglo casero o recrearse por si solos", y señala que "este ámbito del comportamiento humano, hasta ahora un tanto escondido", es "un tema apto para la investigación sociológica".[120]

Lo que vale para el presente se aplica también al pasado. Los historiadores sociales, como más en general los científicos sociales, han tendido a concentrarse en las formas comunitarias y ruidosas de actividad. Esto se debe en parte al deseo de hacer hincapié en la complejidad de las interacciones en todos los niveles de la sociedad y no solo entre los educados y privilegiados. Y en parte, a la idea de que las prácticas colectivas fueron el epicentro del cambio histórico. También es una cuestión de evidencia. El muchacho granjero de Bloomfield, que disfrutaba de sus "frecuentes intervalos de sosiego solitario", no dejó marca alguna en los archivos públicos, y otro tanto sucedió con el ama de casa agotada que salía de la casa en busca de algunos momentos de paz en privado. Aun en los casos en que los historiadores han condescendido a considerar los pasatiempos de la gente común, tendieron a concentrarse en deportes duros y entretenimientos comerciales masivos que de un modo u otro generaban un reguero de comentarios y papeleo.[121]

Sin embargo, hay una cantidad de fuentes históricas que permiten, en conjunto, la creación, al menos, de una historia silenciosa en retazos. La continua expansión de la soledad en red generó un fértil archivo. Como veremos en los dos próximos capítulos, desde el inicio del lapso abarcado por este estudio los pasatiempos solitarios dieron motivo a una literatura de periódicos y monografías que cubrían prácticas aisladas. Un año después de la primera publicación del tratado de Zimmermann en Inglaterra, comenzó a publicarse *The Sporting Magazine*, que contenía, entre muchas otras cosas, información de caminatas solitarias de larga distancia contrarreloj, un popular componente de la vibrante cultura de las apuestas de la época.[122] Desde fines del siglo XVIII hasta el

día de hoy, la enérgica y sensible industria editorial produjo material sobre una gama de pasatiempos privados en constante aumento. Junto con esos materiales había monografías acerca de las recreaciones silenciosas más destacadas, como la pesca y la jardinería, aunque no era habitual que estas abordaran la amplitud de la participación popular. Desde los últimos veinticinco años del siglo XIX, los aficionados a toda clase de *hobbies* nunca antes vistos, del bordado a la filatelia, comenzaron a organizarse en asociaciones que crearon sus propios archivos y publicaciones. Durante el pasado más reciente, las historias orales y las encuestas sociales ampliaron su alcance hasta examinar la vida cotidiana de la masa de la población. Para terminar, hay que mencionar a las personas que, bajo la forma de memorias y literatura imaginativa, comentaban el mundo cotidiano dentro del cual se movían. Robert Bloomfield tenía uno de sus paladines en John Clare, uno de los muy pocos escritores, no solo de su época sino de las ulteriores, que fue capaz de ocuparse de la soledad tanto con mayúscula como con minúscula y cuya poesía y prosa constituirá el punto de partida del capítulo siguiente.

En el universo crítico de Zimmermann, la soledad, para bien o para mal, solo constituía una práctica consciente de una pequeña minoría de la población. El cambio más llamativo a lo largo del período moderno fue la expansión de la cantidad de hombres y mujeres que, de manera deliberada, se hacían un tiempo para sí mismos en ausencia de compañía. Su comportamiento era el testimonio tanto de la creciente demanda de un apartamiento restaurativo como de la influencia nutricia de los recursos materiales y comunicativos. Como se argumentará en los capítulos VII y VIII, la

persistencia y en algunos casos la profundización de la pobreza doméstica en la era de la tardomodernidad, junto con una creciente desinversión en los servicios públicos, amenazaron con revertir esos cambios y generaron una sensación de crisis en relación con la patología de la soledad fracasada que asumía la forma del aislamiento. Al mismo tiempo, la revolución digital de los últimos años de este estudio parece ser la causa probable de una significativa disrupción de los patrones establecidos de la soledad en red. La soledad crítica, la búsqueda de formas alternativas de verdad espiritual frente a una corrupción de las relaciones sociales, mostró una feroz energía a lo largo de todo el periodo, impulsada por la aceleración del movimiento de la población del campo a las ciudades. Pero, como se analizará en el capítulo VI, habia crecientes dificultades para mantener la autoridad del retiro cristiano y la santidad de la naturaleza como un refugio donde alejarse de la civilización urbana. La demanda persistió, pero de una forma cada vez más difusa y personalizada.

El clásico Tally-Ho

La vida póstuma de *La soledad* se alejó mucho de sus orígenes. "Zimmerman sobre la soledad" se convirtió en un objeto cultural por derecho propio, en gran medida independiente del texto completo.[123] En el transcurso del siglo XIX se lo trató como sinónimo de una adhesión acrítica al tema. Un hombre o una mujer jóvenes con la aspiración de que los consideraran serios y sensibles se complacían al ser vistos con un ejemplar del libro mientras

caminaban por el campo o encontraban un espacio para la lectura silenciosa en casa. Como otros éxitos literarios, el libro disfrutó de una existencia en diversas formas recreativas, incluidas, en este caso, las carreras de caballos. En marzo de 1845, el señor Wesley, propietario de Solitude by Zimmerman, un animal de 3 años, lo inscribió en el clásico Tally-Ho del Northampton and Pytchley Hunt. El caballo comenzó la carrera con gran ritmo, pero en el primer codo se desbocó, lo cual permitió que su rival, D'Egville, consiguiera una ventaja de 300 yardas.[124] A la larga, el jinete recuperó el control de su corcel. La nota periodística concluía: "Solitude, sin embargo, recuperó el tiempo perdido con la caída y finalmente quedó a apenas tres cuerpos del vencedor".[125]

II. Soledad, caminaré contigo

CLARE, KEATS Y LA SOLEDAD

En la primavera de 1820, John Clare discutió su poema "Solitude" con John Keats, sin poder verse cara a cara. Clare había viajado por primera vez en su vida a Londres ese mismo año, invitado por su editor, John Taylor. Estaba ansioso por conocer a Keats, con quien compartía director literario, pero en la ocasión el poeta se sentía demasiado mal para asistir a la comida organizada por Taylor. Cuando la salud de Keats experimentó una mejora temporaria, Clare ya estaba de regreso en Helpston y, muy a su pesar, no podría conocer nunca a un hombre a quien admiraba enormemente, a la vez como poeta y como "un vagabundo hermano en el duro camino de la vida, cuyos ojos escogen de vez en cuando una flor silvestre para animar su solitaria marcha".[1] Tras la muerte de Keats en Roma en febrero de 1821, Clare escribió un soneto en su memoria.

Como en el caso del material que se publicaría el año siguiente en *The Village Minstrel*, "Solitude" era un producto del duro trabajo de Clare. A principios de 1820, este explicó a un corresponsal que lo había "escrito por pedazos el verano pasado en medio del ajetreo de una esforzada labor",[2] y esperaba con impaciencia conocer la opinión de Keats. A falta de un encuentro directo, Taylor organizó una conversación epistolar entre sus dos jóvenes poetas.[3] Le

mostró a Keats el poema de trescientos versos y, por carta, transmitió sus comentarios a Clare, que respondió. Taylor informó que a Keats le había gustado "Solitude", pero tenía reservas sobre el equilibrio del poema: "Cuando le leí 'Solitude', [Keats] señaló que la descripción prevalecía en exceso sobre el sentimiento. Pero no importa —es un buen error—, y además sabes que debo tener algo para cortar porque, si no, 'cesó la ocupación de Otelo', como dice la obra".[4]* La respuesta de Keats reflejaba su perspectiva más general sobre el trabajo de Clare. En una carta posterior del mismo año, Taylor le decía a Clare: "Creo que quiere decirte que tus imágenes de la naturaleza se presentan en exceso sin que las convoque un sentimiento en particular".[5]

La reacción de Keats no es difícil de entender. En el poema, la invocación de su tema parecía ser un intento de reescritura de la "Elegía escrita en un cementerio de aldea" desde la perspectiva del "labrador" de Thomas Gray:

Now as even's warning bell
Rings the day's departing knell,
Leaving me from labour free,
Solitude, I'll walk with thee.[6]

[Ahora, cuando la campana del ocaso
Anuncia en su tañer el fin del día
Y libre de la labor me deja,
Soledad, caminaré contigo.]

El poema se lanza entonces a una extensa descripción de la vida en los campos en torno de la casa de Clare, que despliega su precisa observación de la naturaleza y su evocativo lenguaje local:

And the little chumbling mouse

Gnarls the dead weed for her house,
While the plough's unfeeling share
Lays full many a dwelling bare.[7]

[Y, roe que te roe, el ratoncillo
Mastica la maleza seca para su nido,
Mientras la insensible reja del arado
Más de una morada expuesta deja a plena luz.]

De tanto en tanto, Clare dedicaba algunos versos más a su tema aparente, antes de regresar a lo que Keats caracterizaba como "descripción".[8] Las referencias a la soledad provenían de las caracterizaciones de larga data del opresivo mundo urbano del que el poeta procuraba escapar. *Las estaciones del año,* de James Thomson, una profunda influencia en Clare, así como en cualquier otro lector y escritor de clase trabajadora de comienzos del siglo XIX, hablaba de "estos tiempos de hierro, / estos residuos de vida".[9] Era un tema al que hacía eco Peter Courtier, cuyo largo poema "The Pleasures of Solitude" disfrutó de éxito en el cambio de siglo: "Dulce es escapar a la barahúnda del gentío / y respirar el tónico frescor de la arboleda".[10] A su vez, Clare encontraba la rima más obvia para su tema: "Ah, cuánto nos reconfortas, soledad, / frente a la vana y burda sociedad".[11] La soledad parecía ser una necesaria cumbre a la que debía llegar todo aspirante a poeta, y en su interés en que los escritores establecidos y su público lo tomaran en serio, Clare no podía ignorarla.

Hay, sin embargo, otra manera de leer el poema, que reúne las partes que lo componen en un solo marco, a pesar de la caída ocasional en el rutinario "sentimiento". Los versos iniciales definían el tema como un proceso de movimiento: "Soledad, caminaré

contigo". La emoción era a la vez una presencia externa que acompañaba a Clare y un producto de la observación ambulatoria. Al igual que en gran parte de su poesía, el relato describía al escritor en sus caminatas por las sendas en torno de su casa y, al mismo tiempo, ese caminar lo hacía posible. En algunas oportunidades, el viaje mismo constituía el tópico. En sus "Sketches in the Life of John Clare", este describía los inicios de su vida como poeta. En su camino al trabajo, saltaba el muro de Burghley Park para leer un libro fuera de la vista de sus vecinos criticones:

> En esa época del año el paisaje que me rodeaba era de una hermosura poco común y entre la lectura del libro y la contemplación de las bellezas de la ingeniosa naturaleza en el parque me invadia en la vuelta a casa un tropel de rimas descriptivas esa fue "La caminata matutina" lo primero que puse por escrito luego escribi "La caminata vespertina" y varias descripciones de sitios locales en los campos que habia frecuentado en busca de reginetas, flores o nidos durante mi primera infancia.[12]

En otras ocasiones, las intensas observaciones del mundo natural surgían de diversos encuentros mientras Clare proseguía sus recorridas por un paisaje que, aunque le era muy familiar, también le resultaba constantemente sorprendente. Era un mundo delimitado. En la cumbre de su fama hubo cuatro visitas a Londres y, tras su mudanza final al frenopático de Essex, un intento desesperado de volver caminando a su casa, pero de lo contrario, sus exploraciones no lo alejaban más que unas pocas millas de Helpston, como debía de suceder con cualquier trabajador agrícola de su tiempo.[13] Algunos usaban carreteras públicas, pero la mayoría de los paseos se hacían por huellas solo conocidas por los aldeanos y que llevaban a destinos únicamente significativos para la población

local.[14] La intensa conciencia de Clare del valor de los senderos y la libertad de utilizarlos estaba en el centro de su áspera crítica de los cercados. En el poema epónimo de *The Village Minstrel* escribió:

> There once were lanes in nature's freedom dropt,
> There once were paths that every valley wound,
> Inclosure came, and every path was stopt;
> Each tyrant fix'd his sign where paths were found,
> To hint a trespass now who cross'd the ground.[15]
>
> [Hubo una vez veredas marcadas en la libertad de la naturaleza,
> Hubo una vez senderos que en todos los valles serpenteaban,
> Llegaron los cercados y todos los senderos cesaron;
> Donde senderos había, cada tirano fijó su cartel,
> Para llamar invasor a quien ahora cruzara el terreno.]

Este es un capítulo sobre la caminata como un sitio de soledad y, a la vez, como un medio por el cual se le daba forma y significado. El siglo XIX fue la última gran época del viaje pedestre. Los movimientos diarios de la mayoría de la gente, en la mayoría de los lugares, se hacían a pie. Solo las personas pudientes se valían de manera habitual del caballo y solo las verdaderamente ricas se encerraban en sus propios carruajes. La gran revolución de las comunicaciones de esos días, el tren de vapor, desplazó a la diligencia, pero pocos de los que antes habían caminado largas distancias podían permitirse la compra habitual de pasajes. Si bien los sistemas de transporte urbano de la segunda mitad del siglo comenzaron a ofrecer alternativas a la caminata hacia el trabajo, los trenes que entraban y salían de los principales pueblos y ciudades también sirvieron para ampliar las posibilidades de las caminatas recreativas y, así, tornaron accesibles tanto sitios locales destacados por su belleza como destinos más distantes y agrestes.

La soberanía de la marcha a pie solo se vio ante un serio desafío con la aparición de la bicicleta y los vehículos de motor.

El caminar era la manera más simple de escapar de la compañía, sobre todo en los atestados interiores domésticos de la época. Como en el caso de otras formas de soledad, había fronteras fluidas entre la práctica solitaria y la práctica social, y pocas formas de locomoción pedestre eran exclusivamente privadas o necesariamente colectivas. En términos generales, como se examinará en la sección siguiente, cuanto más pobre era el caminante, mayores probabilidades había de que su soledad fuera forzada y no elegida, sobre todo en lo referido a su experiencia laboral. El caminar era la más corriente y menos considerada de las tareas y recreaciones, y al mismo tiempo una experiencia intensamente literaria. Clare era agudamente consciente de las conversaciones que tenía con sus predecesores y contemporáneos textuales, y a lo largo del siglo siguiente los caminantes llevaban libros consigo para leerlos en lugares recónditos y, llegado el momento, hacer su aporte a una literatura del ejercicio pedestre cada vez más diversificada. La velocidad del movimiento a pie estaba idealmente adaptada a la reflexión sobre el medioambiente, tanto natural como hecho por el hombre. Ofrecía la combinación de una perspectiva en constante cambio y una capacidad de centrar la atención en lo que se descubría y veía. La mirada concentrada y móvil permitía la inmersión sin captura, ya estuviera el caminante explorando campos y bosques o recorriendo las calles de las comunidades urbanas en rápida expansión. La soledad pedestre era a la vez física y construida. Los andariegos de clase media que consideraremos en la tercera parte de este capítulo encontraban la

soledad en un campo que abundaba en trabajadores agrícolas, y los exploradores urbanos veían a peatones aislados para quienes, en la práctica, las ciudades grandes y pequeñas eran un punto de atracción debido a la mayor variedad de modos de asociación que ofrecían. En el transcurso del siglo, como se examinará en la sección final, el transporte ferroviario daría acceso a nuevas oportunidades de esfuerzo personal extremo, en las que la soledad no tenía tanto que ver con la compañía física como con la asunción individual de riesgos en los últimos espacios prístinos de la creación de Dios.

El Crusoe de sus campos solitarios

Ya solos o en compañía, los integrantes de las clases trabajadoras caminaban por necesidad o como una actividad fugaz en medio de las exigencias de los quehaceres domésticos y el trabajo pago. A menos que fueran artesanos calificados con vivienda arriba de su tienda, la mayoría de los trabajadores tenían que empezar y terminar el día a pie, y recorrer a veces varias millas antes de poder empezar a ganarse el sustento. Quienes estaban empleados en granjas se movían entre diferentes parcelas, en función de la variedad de requerimientos del ganado y los cultivos estacionales. Clare presentó una visión de la movilidad rural en "The Shepherd's Calendar":

> Now maidens fresh as summer roses,
> Journey from the distant closes,
> Haste home with yokes and swinging pail;
> The thresher, too, sets by his flail

And leaves the mice at peace again
[...]
Bearing his hood beneath his arm,
The shepherd seeks the cottage warm;
And, weary in the cold to roam,
Scenting the track that leads him home,
His dog goes swifter o'er the mead
Barking to urge his master's speed.[16]

[Ahora, doncellas frescas como rosas del estío,
En su regreso de los distantes cercados,
Presurosas van a casa con balancines y baldes;
También el trillador guarda su mayal
Y deja otra vez en paz a los ratones
(...)
Con la capucha bajo el brazo,
El pastor busca el calor de su cabaña;
Y, cansado de deambular en medio del frío,
Olfateando la huella que lo lleva a su casa,
Su perro atraviesa más veloz el prado,
Con ladridos que urgen a su amo a apurar el paso.]

El regreso del labriego a su casa era desde largo tiempo atrás uno de los temas preferidos de los poetas de la naturaleza, ya que combinaba piedad y gratitud en una imagen inofensiva. Escribía James Thomson: "A su casa, luego de la tarea matutina, torna el zagal / con su rebaño adelante en marcha hacia el corral: / mientras la madre de cargadas ubres muge en torno / de la alegre cabaña, esperando su ración".[17] Había una verdad en el alivio experimentado al término de toda una jornada de duro esfuerzo, como Clare reconocía, pero la realidad de la caminata hacia y desde el trabajo bajo cualquier clima, a menudo en la cerrazón de los meses invernales, distaba mucho de ser romántica. El dirigente

sindical agrícola Joseph Arch recordaba sin afecto sus viejos días: "Más de una vez y con frecuencia en las oscuras y primeras horas de la mañana, subió penosamente el pequeño Joe Arch, mozo de labranza, por la vereda, 'arrastrándose a regañadientes y como un caracol hacia el trabajo', con el morral al hombro, que no llevaba libros sino su comida del día".[18] *The Rural Life of England,* de William Howitt, exponía un cuadro alejado de la pastoral convencional, en el que los labriegos "se pasan la vida en la soledad de los campos; y van y vienen entre sus casas y el escenario de sus deberes, a menudo a través de profundas y solitarias hondonadas y profundas y sombrías veredas por la noche; por la encrucijada y sobre el monótono páramo: lugares que no tienen buena fama".[19] En los pueblos y ciudades en crecimiento había menos variaciones en el destino de la caminata al trabajo, pero esta seguía siendo una tarea física adicional a la propia labor diaria.

> Más de una vez —decía Charles Shaw al recordar su niñez de trabajador de la industria cerámica en The Potteries—, al cabo de catorce o quince horas de trabajo, tenía que caminar una milla y media de regreso a casa con otro pequeño y agotado desdichado, y dábamos cabeceadas y nos entrechocábamos en el camino, sorprendidos al ver dónde nos encontrábamos.[20]

En el caso particular de los trabajadores agrícolas, el camino al trabajo podía terminar con un día en soledad por orden del patrón. La agricultura era una actividad que requería mucha más mano de obra que en la era mecanizada actual, pero el labrador y el pastor que solo tenían a sus caballos u ovejas como compañía eran figuras familiares, al igual que el niño abandonado todo el día en un campo donde debía mantener alejados de los cultivos a los pájaros o evitar

que el ganado se extraviara. El principal recuerdo que Alexander Somerville guardaba de los primeros tiempos de su vida laboral en las Fronteras Escocesas* era el de su propia compañía:

> Pasé largos veranos de mi vida de muchacho en medio de esos bosques y en el desfiladero rocoso del Ogle Burn, con las vacas que arreaba, en una soledad casi ininterrumpida, sin tener otra cosa que los pájaros que cantaban en los árboles y mis somnolientos pensamientos, y la invención incesante de mi órgano de la constructividad para entretenerme. Y una vez lo bastante crecido para dejar de arrear vacas, manejé las rastras y sostuve el arado en los campos agrícolas, protegidos por esos bosques.[21]

Esa formación aislada en el mundo del trabajo comenzaba antes de la finalización de los ciclos educativos disponibles.

> Desde los nueve años —escribió M. K. Ashby con referencia a su padre—, Joseph pasó largos y solitarios días de las vacaciones escolares y los sábados ahuyentando cuervos de las plantaciones de maíz poco crecido y verde. Tenía un badajo de madera, pero si no veía a nadie durante varias horas empezaba a gritar, para oír una voz humana. Este método tenía otra ventaja: mientras gritabas, no podías llorar.[22]

En la vida de los trabajadores pobres había una distinción porosa entre caminar y dar una caminata. La exigencia diaria de ir a trabajar o a hacer compras hacía que, en su mayor parte, el ejercicio fuera tan corriente que distaba de ser un acontecimiento. En las poblaciones desperdigadas del campo, el mantenimiento de la economía de la casa bien aprovisionada implicaba con frecuencia extensos traslados. Flora Thompson recordaba que en su caserío de Oxfordshire "por entonces, no era nada caminar seis o siete millas para comprar un carrete de algodón o un paquete de té, o seis peniques de carne en la carnicería para hacer un pastel el

domingo. Con excepción de la carreta, que solo venía algunos días, no había otra manera de desplazarse".[23] La carreta era uno de los pocos medios de transporte disponibles, pero era preciso comparar el costo con el gasto imprescindible en algún producto de primera necesidad. En los pueblos, una economía en que los centavos contaban, como era la de la mayoría de las familias obreras, implicaba que una ida a la tienda fuera parte de la rutina diaria, lo cual brindaba al menos la oportunidad de un alivio temporal de las estrecheces de la vivienda. Un visitante suizo señaló que en el Londres dieciochesco las caminatas eran la recreación exterior más habitual.[24] Como en el caso de muchas formas de ocio, esa actividad no era, intrínsecamente, ni sociable ni solitaria: cumplía con el requisito de una transición fluida entre los dos estados. En el siglo XIX, el último en que la locomoción pedestre fue el modo dominante de movimiento personal, la actividad brindaba la oportunidad de todo tipo de interacciones sociales, o de ninguno en absoluto. Podía ser un medio o bien de tener un encuentro casual con los vecinos en un territorio neutral o bien de escapar a la compañía hogareña y encontrar tiempo para uno mismo. La soledad pedestre era en el fondo la más improvisada de todas las formas de tomarse un tiempo personal.

Cuando no había una finalidad práctica, el mero hecho de dar un paseo por la calle o por las veredas y los campos era, tal como había sido durante siglos, la forma de ocio activo más accesible y ampliamente practicada. Era lo que Frédéric Gros, filósofo moderno del caminar, describe como "la libertad *suspensiva* que se obtiene al caminar, aun en el caso de un simple y corto paseo: sacarse de encima el peso de las preocupaciones, olvidar las obligaciones por

un tiempo".[25] Como he sostenido en otra parte, era un medio particularmente importante de disfrutar de privacidad para una gran mayoría de la población que carecía del espacio doméstico suficiente para apartarse de la compañía de otros integrantes de su hogar.[26] La puerta de calle que impedía la entrada de los desconocidos también podía liberar a los ocupantes de su sociedad recíproca. En palabras de Miles Jebb, "proporcionaba un momento bendito de privacidad en una vida comunalmente apretada en cuartos superpoblados, y un contacto íntimo con el mundo natural en toda su variedad anual".[27] Esta recreación pedestre, indocumentada y muy poco estudiada, era el medio más simple, más barato y menos evitable de relajación en una vida hecha de afanes. Era un precioso ejercicio de elección respecto de si aceptar la compañía o escapar de ella.[28]

En algún momento, el paseo casual se convirtió en una caminata definible. La campana de la fábrica era el destino de solo una minoría de la población trabajadora. Quienes tenían trabajos temporarios o trabajaban en talleres artesanales o en la agricultura encontraban durante el año espacios en los que podían hacer excursiones a pie más extensas, fuera del alcance de sus empleadores y otros compromisos familiares. El diario de Clare contiene una serie de entradas que dicen simplemente "hice una caminata por los campos" durante la jornada laboral o luego de ella.[29] Los artesanos calificados rara vez tenían que trabajar seis días por semana, mes tras mes. En Londres, Francis Place, afanoso trabajador artesanal que confeccionaba pantalones bombachos, aprovechaba la oportunidad que le daban las frecuentes caídas de

las ventas de sus productos para alejarse caminando de lo que todavía era una ciudad compacta:

> Cuando hacía buen tiempo, solía deambular por los campos, y en esas excursiones exploraba todos los caminos, veredas y senderos a cinco o seis millas de Londres o, más lejos, en el condado de Surrey. Muy rara vez tenía compañía en esas excursiones. De ordinario compraba una hogaza de dos peniques y la comía puertas afuera de un *pub*, a la vera del camino o del sendero, bebiendo media pinta de cerveza, que costaba un penique, y ese era mi almuerzo.[30]

Dentro del ámbito laboral, dos de las nuevas ocupaciones más emblemáticas del siglo XIX se fundaban en el caminar. La "ronda" cronometrada y supervisada del agente de policía y el recorrido de entregas del cartero eran empleos aspiracionales, que exigían tanto un nivel educativo básico como una aptitud física demostrable. Mientras que el policía que rondaba no siempre fue una figura de respeto y afecto, después de 1840 el cartero (o a veces, como en el caso de Flora Thompson, la cartera) que se desplazaba calle abajo con una bolsa de cartas prepagas era el representante más visible del Estado en la vida de la población civil en todos los rincones de las islas británicas.[31]

Fuera cual fuese el oficio, el domingo no era tanto un día de descanso como de liberación de las exigencias de los empleadores. Clare celebraba el cambio en sus "Sunday Walks" de 1818:

> A six-days' prisoner, life's support to earn
> From dusty cobwebs and the murky barn,
> The weary thresher meets the rest that's given,
> And thankful soothes him in the boon of heaven;
> But happier still in Sabbath-walks he feels,
> With love's sweet pledges poddling at his heels.[32]

[Preso por seis días, para ganarse el sustento,
De polvorientas telarañas y el sombrío granero,
El agotado trillador encuentra el descanso ofrecido,
Y agradecido se apacigua en la bendición del cielo;
Pero más feliz aún se siente en las caminatas sabáticas,
Con dulces promesas de amor persiguiéndole los talones.]

La ida en procesión a la iglesia o a la capilla era un ritual público, pero la mera caminata era la actividad más común del "preso por seis días" y su familia. El propio Clare se veía en problemas cuando sus pasos, en vez de acercarlo al servicio dominical, lo alejaban de él: "Me forjé un mal nombre entre los feligreses semanales al ignorar la 'campana de llamado a los fieles' y buscar la religión de los campos, aunque no lo hacía por disgusto con la Iglesia, puesto que me sentía incómodo muy a menudo, pero mi corazón ardía por los placeres de la soledad y los incesantes deleites de la rrima [sic]".[33] En la tarde del domingo, la caminata era un ritual establecido para todos los integrantes de la casa. Bastante antes de las excursiones baratas en tren, transbordadores y barcos de vapor llevaban a las poblaciones urbanas fuera de ciudades llenas de humo para disfrutar de un día de amable ejercicio. Ya en 1833, veinte mil personas cruzaban el Mersey los domingos para hacer una caminata en el aire más limpio de Cheshire.[34] Padres e hijos pasaban un tiempo juntos, y para quienes aspiraban a casarse, salir un domingo, lo más lejos posible de la mirada de vecinos entremetidos, era una oportunidad crucial. Robert Bloomfield celebraba el cortejo dominguero:

Hither at times, with cheerfulness of soul,
Sweet village maids from neighbouring hamlets stroll,
That like the light-heel'd does o'er lawns that rove,

Look shyly curious; rip'ning into love.[35]

[A veces, hacia aquí, con ánimo alborozado,
Dulces criadas aldeanas de caseríos vecinos a pasear vienen,
Que, como la levedad errante sobre la hierba vagabunda,
Lucen tímidamente curiosas, madurando para el amor.]

Durante el siglo XIX, toda la sociedad experimentó las mejoras materiales en la comunicación.[36] En el siglo anterior, las principales vías públicas se habían tornado más seguras, con una superficie cada vez más apta para recorrerlas. En tanto que los medios más rápidos de tracción caballar caían en la obsolescencia, las arterias de transporte seguían mejorando. Una serie de intervenciones legislativas, que culminaron con la ley de Carreteras de 1835, impusieron un patrón común en lo relacionado con el ancho y la construcción de caminos. Dentro de las ciudades había iniciativas más apropiadas para separar a los peatones y el tránsito, con regulaciones sobre el ancho de las aceras. Como mínimo, emprender un viaje a pie implicaba cada vez menos amenazas a la vida y las extremidades a medida que el siglo avanzaba. Había una cantidad creciente de carretas y otros vehículos tirados por caballos en los caminos, pero rara vez exponían a los caminantes al tipo de peligro mortal representado por una diligencia lanzada a toda velocidad. Solo con la llegada del automóvil, cuya primera víctima mortal se produjo en Inglaterra en 1896, se vieron los caminantes, una vez más, en la necesidad de tener un cuidado absoluto con todo lo demás que compartiera su espacio. Como ha sostenido Jo Guldi, los desarrollos a largo plazo favorecieron al caminante solitario.[37] En épocas anteriores, quienes se desplazaban por los caminos se agrupaban con fines de defensa colectiva contra ladrones o

animales salvajes y de asistencia mutua en carreteras sin señalización y mal mantenidas.[38] Ahora, una red caminera nacional, la desaparición de los portazgos, una provisión creciente de mapas, guías turísticas y letreros indicadores y una oferta en aumento de posadas, hoteles y pensiones tornaban innecesario hablar con nadie antes de llegar a destino.

Los progresos en los sistemas de transporte introdujeron un mayor elemento de disciplina temporal en la práctica de las caminatas. Todos los niveles de la sociedad, desde los caballeros andariegos que examinaremos en la sección siguiente hasta los trabajadores que salían de excursión, comenzaron a prestar más atención a la planificación de sus actividades. Ómnibus tirados por caballos y, durante la segunda mitad del siglo XIX, líneas de tranvías y trenes suburbanos eran medios con horarios precisos y anunciados para atravesar pueblos y ciudades. La carrera de Richard Jefferies, el más grande sucesor decimonónico de John Clare como observador del mundo natural en Inglaterra, permite hacerse una idea de la magnitud del cambio en la época. Hijo de un pequeño agricultor en quiebra, se crió parcialmente en la aldea de Coate, Wiltshire, y luego retornó con frecuencia a los paisajes de su infancia. Sin embargo, la necesidad de ganarse la vida como escritor le exigió pasar gran parte de su vida adulta en los suburbios del sur de Londres. Se convirtió en un naturalista diario, que tomaba el tren para salir de la ciudad y volvía al final del día con las vistas y los olores de sus exploraciones todavía vivos en él. Así, un inevitable destino daba forma a su sendero elegido a través de los bosques y los campos:

> Tras deambular entre aulagas y matorrales o a través de oscuros bosques de abetos; tras merodear en los prados entre los ranúnculos o junto a los sotos donde se pavonean los faisanes; tras juntar rosas de junio o, en días posteriores, mancharnos los labios con zarzamoras o partir nueces, tarde o temprano el sendero nos lleva a avistar una estación ferroviaria. Y la estación ferroviaria, en virtud de algún proceso mental, nos impulsa de inmediato a subir al andén, tras lo cual, y al cabo de unas cuantas bocanadas de vapor y revoluciones de las ruedas, aparecemos en Charing Cross o el puente de Londres, Waterloo o Ludgate Hill y, con la frescura de los prados aún adherida a nuestro abrigo, nos mezclamos con la multitud.[39]

Así sucedía con la creciente cantidad de caminantes excursionistas, algunos solitarios, otros pertenecientes a los clubes de caminata que comenzaron a proliferar hacia fines de siglo. Los días en que quedaban liberados del trabajo, se los veía en los andenes de las estaciones, billetes en mano, listos para emprender un bien preparado escape al campo.

Persistían, sin embargo, grandes diferencias en la manera en que los prósperos y los desposeídos aprovechaban las oportunidades de progresar en sus caminatas solitarias. Este aspecto es muy evidente en la descripción de la distancia. En un ensayo sobre los poetas lakistas, Thomas de Quincey hizo un cálculo muy citado según el cual, a pesar de sus mediocres piernas, a lo largo de su vida "Wordsworth debe de haber recorrido una distancia de entre 175.000 y 180.000 millas inglesas, un modo de esfuerzo excesivo que, para él, suplantaba el alcohol y cualquier otro estimulante de los espíritus animales".[40] Los caminantes cotidianos andaban a velocidades variables, desde 3 o 4 millas por hora hasta un movimiento apenas visible. Sin embargo, desde comienzos del siglo XVIII en adelante, las hazañas de velocidad y resistencia de los caminantes suscitaron un creciente interés público. Las distancias

cortas se recorrían a un ritmo de hasta 6 millas por hora y las marchas más extensas cubrían de manera sistemática entre 50 y 80 millas por día. La fuerza impulsora eran las apuestas, que abarcaban los dos modos fundamentales de locomoción de la época, a caballo y a pie. *Pedestrianism,* una investigación de 1813 de Walter Thom, señalaba que "el señor Foster Powell fue el más célebre caminante de su tiempo, y su desempeño en largas travesías rara vez ha sido igualado. En 1773 caminó de Londres a York y vuelta en seis días, por una apuesta de cien guineas".[41] Las hazañas eran iniciativas solitarias, a veces con la asistencia de equipos de apoyo, y a su término podían generar grandes audiencias. El acontecimiento más exuberante de la época fue el intento del "célebre capitán Barclay", en 1809, de caminar 1.000 millas en 1.000 horas. La apuesta inicial estaba en simetría con la distancia: 1.000 guineas, aunque había enormes apuestas colaterales, en un caso, según se decía, de 100.000 libras.[42] Los medios impresos, cada vez más importantes, eran una parte esencial de esa cultura, ya que generaban un interés nacional y hacían listas de logros para celebrar o superar.

A lo largo del siglo XIX, los caminantes siguieron compitiendo contra el reloj. En la década de 1880 se popularizaron las competencias "a gusto del participante", en las que se apostaba cuánto podían caminar o correr los individuos en seis días en una pista circular.[43] Pero los caminantes solitarios de larga distancia nunca recuperaron las cotas de celebridad nacional de las que habían disfrutado en la época del capitán Barclay. Esto se debía en parte a que los ferrocarriles habían transformado el interés en la velocidad, y en parte a que el proceso de fijar nuevos tiempos se

había visto debilitado por las crecientes dudas acerca del límite entre caminar y correr. Lo que conectaba estas hazañas pedestres cronometradas era la falta de necesidad.[44] Los competidores caminaban con la única finalidad de romper marcas y ganar apuestas. La mayoría cubría distancias medidas entre dos lugares, aunque las 1.000 millas de Barclay no iban a absolutamente ninguna parte. Su proeza tuvo lugar frente a un público cada vez más numeroso en una pista circular improvisada en Newmarket Heath e iluminada por siete lámparas de gas. Wordsworth tenía muchas razones para emprender sus excursiones, pero ninguna de ellas era decisiva para ganarse el pan cotidiano.

En contraste, están los relatos de caminatas que llenan las páginas de *The Autobiography of a Beggar Boy*, de James Dawson Burn, publicada en 1855. De niño y de joven, Burn había pasado sus días cruzando las Fronteras Escocesas, con ocasionales excursiones a Gales y el sur de Inglaterra. Bajo el control de su padrastro alcohólico, se ganaba la vida a duras penas en los márgenes de la economía, a veces como comerciante itinerante o trabajador informal y a menudo como un mendigo hecho y derecho que, al llegar sin un centavo a un pueblo o una aldea cualesquiera, buscaba una comida y una cama. La finalidad de su caminar no era un destino sino ganarse la vida. El movimiento era ineludible, aunque había períodos en que se asentaba en un empleo de algunos meses, y en un momento se las ingenió para cursar parte de una formación de sombrerero. No tenía ningún sentido llevar un registro preciso de esas excursiones. En su autobiografía, Burn señalaba ocasionales viajes épicos por lo que contenían de sufrimiento y no de logro. El esfuerzo no redundaba en una gran

recompensa. El "día de trajin más duro de mi vida", escribia, fue una caminata de 62 millas para conseguir lo que finalmente iban a ser tres semanas de trabajo en la cosecha.[45] Alexander Somerville decidió ir al mar a los 14 años; recorrió un camino tortuoso desde Braxton, en las Fronteras Escocesas, hasta Berwick-on-Tweed para encontrar un barco; cambió de idea, y volvió a casa, agotado y con llagas en los pies, al caer la noche: "La distancia que habia recorrido ese día los sorprendió, como puede sorprender a muchos, si se considera la necesidad de comida; pero el número de cincuenta y dos millas es correcto, incluido lo que caminé por la mañana, antes de dar vuelta".[46]

Con sus continuos viajes, que iniciaban día tras dia hasta que, a la larga, encontraban trabajo, estos trabajadores faltos de educación entraban al territorio de caminatas de larga distancia de Wordsworth, sin un De Quincey que hiciera las sumas. En 1830, Burn se vio expuesto a una depresión económica general: "Consegui empleo en Glasgow, donde trabajé hasta el 18 de octubre; al perder mi trabajo por segunda vez por la caida de la actividad, dejé a mi familia y me puse en marcha para buscar empleo. En esa oportunidad viajé 1.400 millas antes de encontrarlo. Al final me tomaron en Sherborne, Dorsetshire".[47] Permaneció alli durante dos meses y luego caminó otras 130 millas para buscar un empleo en Londres. Los trabajadores calificados y sindicalizados de la época tenian más ingresos y estatus pero estaban expuestos a marchas de una distancia similar, sobre todo en años de vacas flacas. Se establecieron elaborados sistemas de centros de colocaciones y gastos de manutención para sacar a los trabajadores calificados de las economías locales con exceso de oferta y

permitirles encontrar trabajo en algún otro lugar del país. Los detallados registros llevados por la Steam Engine Makers' Society entre 1835 y 1846 indican que el trayecto promedio anual era de 129,4 millas, con un máximo de 333,8 en 1841-1842, un mal año, en el que seis de los afiliados a la sociedad recorrieron más de 1.000 millas.[48] El único descanso permitido a sus agotados pies eran los ocasionales pasajes de cubierta en barcos de cabotaje. Cuando las ocupaciones estaban demasiado concentradas espacialmente para tener que recurrir a las caminatas de larga distancia, quedaba, como descubrió el mecánico Benjamin Shaw, la tarea de caminar entre pueblos vecinos en busca de empleo.[49]

Las circunstancias que llevaban a los trabajadores a partir en expediciones a pie variaban desde la necesidad más acuciante hasta el placer más casual. Caminaban porque en su comunidad todo el mundo había caminado siempre, pero en la época la función de ese ejercicio estaba adoptando una forma más literaria. El placer que sentía John Clare en sus exploraciones era al mismo tiempo sumamente personal y ampliamente compartido entre los escritores que estaban creando lo que Anne Wallace llama el modo literario "peripatético".[50] Cuando escribía, Clare tenía frente a sí el recuerdo de sus propios vagabundeos y vastas lecturas en la poesía y la prosa de la exploración rural. En *Las estaciones del año*. James Thomson volvía de manera reiterada a la necesidad del escape personal a la quietud del campo:

> Then is the time,
> For those whom wisdom and whom nature charm,
> To steal themselves from the degenerate crowd,
> And soar above this little scene of things.
> [...]

Thus solitary and in pensive guise,
Oft let me wander o'er the russet mead.[51]

[Es entonces el momento,
Para quienes caen bajo el encanto de la sabiduría y la naturaleza,
De hurtarse a la multitud depravada
Y elevarse por encima de esa pequeña escena de las cosas.
(...)
Así, solitario y en pensativa guisa,
Dejadme errar a menudo por el bermejo prado.]

Thomson invocaba la "inspiración", no de la sociedad, sino "de tu poyo de ermitaño / rara vez de los mortales hallado".[52] Hacia fines del siglo XVIII, ese sentimiento generalizado, que en manos de Thomson no se refería ni a un paisaje específico, ni a un caminante personalizado, estaba cobrando un perfil más nítido. Robert Bloomfield, cuyo arrebato de fama literaria con *The Farmer's Boy* dio a Clare la confianza para creer en la posibilidad de que un poeta autodidacta llegara a una audiencia nacional, trasladó los sentimientos de Thomson al duro detalle de la vida de un labriego de Suffolk. Escribió acerca de una naturaleza previa a la Caída que estaba aún al alcance de los pasos del labriego.[53] El desarrollo de la imaginación exigía la capacidad de encontrar una suerte de exilio interior en las veredas y los campos en torno de su hogar:

Fancy's fair buds, the germs of song,
Unquicken'd midst the world's rude strife,
Shall sweet retirement render strong,
And morning silence bring to life.[54]

[Los claros capullos de la imaginación, fuentes de la canción,
Sin prisa en medio del áspero conflicto del mundo,
Prestarán fuerza al dulce retiro

Y darán vida al silencio matinal.]

Clare hizo suya la idea de retiro y la trasladó a una manera de sentir los campos por los que caminaba alrededor de Helpston. La declaración más concisa de su experiencia la escribió en el asilo de High Beech en algún momento anterior a 1856:

There is a charm in Solitude that cheers
A feeling that the world knows nothing of
A green delight the wounded mind endears
After the hustling world is broken off
Whose whole delight was crime at good to scoff
Green solitude his prison pleasure yields
The bitch fox heeds him not – birds seem to laugh
He lives the Crusoe of his lonely fields.

[Hay en la soledad un encanto que alienta
Un sentimiento del que el mundo nada sabe
Un verde deleite grato para la mente herida
Una vez suspendido el bullicio del mundo
Cuyo entero goce era el delito de mofarse de lo bueno
La verde soledad es el placer de su prisión
La zorra no le hace caso, las aves parecen reír
Vive él como el Crusoe de sus campos solitarios.]

Crusoe había acompañado los pasos de Clare desde la niñez: "La novela de 'Robinson Crusoe' —recordaba— fue el primer libro de algún mérito del que me hice después de aprender a leer".[55] La atracción de la historia era una fuente tanto de aventuras como de adversidad: "Nuevas ideas sacadas del escrutinio de este libro se levantaban ahora en armas musitaba continuamente nuevos Crusoes y nuevas islas de soledad en mi camino hacia y desde la escuela".[56]

La presencia del héroe de Defoe en el paisaje de Clare reflejaba su inmersión en la literatura de los peripatéticos y los solitarios. También miraba sus campos con la lente de los poetas románticos, a quienes había leído extensamente desde los comienzos de su carrera.[57] Wordsworth caminó a través de un distrito de los Lagos descripto vívidamente, y recorrió también a pie la mitad de Europa, vanagloriándose de la "independencia del corazón" que había alcanzado: "Y aprendí a sentir, tal vez en exceso, / el poder autosuficiente de la soledad".[58] No bastaba con mirar un paisaje dramático desde un punto de vista fijo. El acto y la velocidad de la locomoción pedestre solitaria aguzaban todos los sentidos y abrían la mente a un sentimiento más profundo. En *El preludio,* Wordsworth describe la salida para hacer una caminata en el silencio de las primeras horas del día:

Thus did I steal along that silent road,
My body from the stillness drinking in
A restoration like the calm of sleep,
But sweeter far. Above, before, behind,
Around me, all was peace and solitude,
I look not round, nor did the solitude
Speak to my eye; but was heard and felt.[59]

[A lo largo de ese camino silencioso, hurté así
Mi cuerpo a la quietud, empapándome
En una renovación como la calma del dormir,
Pero mucho más dulce. Encima, delante, detrás,
Alrededor de mí, todo era paz y soledad.
No miré en torno, y tampoco la soledad
Habló a mis ojos; pero la oí y la sentí.]

Clare no estaba solo en su entusiasmo por Crusoe. Había tomado el maltrecho libro de otro colegial: en la época, el personaje de Defoe era una figura esencial en la lectura de niños y adultos. *Robinson Crusoe* fue uno de un puñado de textos —junto con *Las estaciones* de Thomson y *El perfecto pescador de caña* de Izaak Walton, entre otros— que, aunque eran el producto de un momento cultural y temporal específico, se liberaron de su contexto y pertenecieron plenamente al siglo XIX, accesibles en nuevas y frecuentes ediciones o en puestos de libros de segunda mano.[60] En el caso de Clare, como muchos niños inteligentes de comunidades semialfabetizadas, el acto de leer era en sí mismo una forma de exilio, agravado por la acción adicional de tomar una pluma.[61] En sus memorias, aquel hablaba más adelante de "las risas y pullas de quienes estaban a mi alrededor cuando se enteraban de que era poeta".[62] Así describía su situación en "The Progress of Rhyme":

> The curse of the unfeeling throng,
> Their scorn had frowned upon the lay
> And hope and song had died away,
> And I with nothing to alone,
> Had felt myself indeed alone.[63]
>
> [La maldición del insensible gentío,
> Su desprecio, habían recaído sobre el novato
> Y la canción y la esperanza se habían desvanecido,
> Y yo, sin nada que expiar,
> Solo, en verdad, habíame sentido.]

Sin embargo, como hace poco destacó John Goodridge, el apartamiento de Clare de la cultura aldeana se compensó con una constante explotación de sus recursos imaginativos.[64] La respuesta inmediata que dio cuando John Taylor lo puso al tanto de la crítica

hecha por Keats a "Solitude" es esclarecedora. En vez de apelar a un criterio literario alternativo, citaba el juicio de su propia comunidad iletrada:

> Dicen ustedes que metí la pala con "Solitude" solo puedo decir tengan piedad he probado su juicio y me someto con paciencia; mi casa, creo, no estará bajo su yugo ni el de Keats también experimentó (en el pasado) la crítica de mi padre y mi madre y de varios vecinos rústicos del pueblo y todos la aprueban estarán ustedes de acuerdo en que ellos se imponen sobre su cortés crítica acerca de esa vil naturaleza que nunca prueban ustedes sino por la lectura y de la que ellos y yo hemos sido testigos en sus más sutiles ramas.[65]

En cierto sentido, el movimiento continuo de Clare entre las culturas con minúscula y con mayúscula era como el acto de caminar, tan crucial para el desarrollo de su imaginación. Hasta que ingresó al asilo, fue siempre un viaje de vuelta.[66] Aprovechaba todas las oportunidades de escapar de su familia y sus compañeros de labores rurales en busca del aislamiento de los campos y los bosques, pero luego volvía a casa o al *pub*. Era una vida de constantes limitaciones, disconforme tanto con la cantidad de recursos orales e impresos de su comunidad como con su propio acceso a los círculos literarios metropolitanos, e incómodo tanto con la compañía de sus pares como con la libertad que podía encontrar en un paisaje cada vez más cercado. Lo que contenía las tensiones era la aptitud cotidiana de hacer la transición entre lo social y lo solitario, dos realidades ancladas, cada una a su manera, en la vida del "campesino de Northamptonshire".[67]

La frase "hay en la soledad un encanto que alienta" también capta la persistente ambigüedad de la situación. Forma parte de una extensa tradición, que se remonta a Petrarca y más atrás y, hacia el

futuro, llega hasta los escritores del siglo XX: la de oponerse a una sociedad urbana condenada en su generalidad, "el bullicio del mundo / cuyo entero goce era el delito de mofarse de lo bueno". El poema incorpora una idea de exilio e impotencia. No hay indicios de que la "verde soledad" tenga la capacidad de rectificar los apremiantes males de su época o de sanar la "mente herida" del poeta. Al mismo tiempo, el poema es en lo fundamental una celebración. Describe una experiencia que es intrínsecamente personal y siempre accesible. Clare camina a voluntad por sus campos solitarios y, allí, encuentra en la ausencia de compañía un placer que es a la vez juguetón y profundo.

VAGABUNDEAR

El mismo año en que se editó "Solitude", el poema de Clare, William Hazlitt publicó el artículo más influyente del siglo XIX sobre el caminar.[68] "Ir de viaje" se convirtió en un punto de referencia clave para todos los intentos ulteriores de una nueva generación de caballeros andariegos de definir la finalidad y el modo de la locomoción pedestre.[69] "No comience nunca una gira a pie —aconsejaba G. M. Trevelyan— sin un autor al que ame."[70] En la práctica, todos estos caminantes educados tenían textos como compañía, ya llevaran o no un libro consigo. Hazlitt debatía con autoridades anteriores, en particular el doctor Johnson, y quienes continuaron con la conversación literaria citaron no solo "Ir de viaje", sino también a una serie de escritores pertenecientes a dos milenios de cultura europea.

Entre los últimos años del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX cobró forma un nuevo entusiasmo por las exploraciones a pie de la naturaleza. En 1835, Wordsworth se decidió a agregar una más a la cantidad creciente de guías del distrito de los Lagos, que su poesía había hecho tanto para poner en conocimiento del público lector.[71] Sabía con claridad que su vida de escritor había coincidido con un cambio fundamental en la movilidad de las "personas de buen gusto", a quienes se dirigía. Y asociaba el cambio con un interés creciente en la "jardinería ornamental":

> En conjunción con una admiración por este arte, y en algunos casos en oposición a él, se plasmó un deleite por partes escogidas del paisaje natural: y los viajeros, en vez de limitar sus observaciones a ciudades, fábricas o minas, comenzaron (algo inaudito por entonces) a recorrer la isla en busca de lugares aislados, distinguidos, como aquellos podían haber llegado a saberlo por azar, por la sublimidad o las formas de la naturaleza que estaban a la vista en ellos.[72]

Los historiadores de la recreación de la clase media y la literatura sobre el caminar han ratificado esta descripción.[73] Como escribe George Watson: "El siglo XIX estaba plenamente al tanto de que tenía una nueva y original percepción de la soledad: la caminata solitaria por el campo era un hábito consciente e innovador entre los wordsworthianos".[74]

Ya se trasladaran a los "lugares aislados" con la última de las diligencias o el primero de los trenes de vapor, los habitantes de las grandes y pequeñas ciudades en expansión estaban cada vez más dispuestos a pasar largos y activos días atravesando campos y subiendo las modestas montañas del paisaje británico. Y mientras lo hacían, se forjaban la idea de que participaban por primera vez en una cultura común de la movilidad. En lugar de la distinción básica

entre quienes se movían a caballo y quienes se movían a pie o, de manera aún más fundamental, entre los que iban en carruaje y los que se desplazaban arduamente por las carreteras polvorientas tratando de evitar que los atropellaran, los ricos y privilegiados adoptaban ahora la misma forma de locomoción que el más humilde de los trabajadores. Entre ellos, quienes eran intelectual y moralmente serios también se complacían en pensar que utilizaban los pies como lo habían hecho los filósofos antiguos y los primeros cristianos. Los caminantes respetables no solo adoptaban el andar de sus inferiores, también tenían la oportunidad de encontrarse con ellos al aire libre, sin la molestia de los rituales de hospitalidad que protegían la privacidad de sus hogares. Wordsworth tenía un ejemplar de 1793 de *The Peripatetic* de John Thelwall, que había desplegado el tropo del viaje pedestre como un medio de toparse con algún "rústico desdichado" y otros trabajadores y enterarse de sus sufrimientos.[75] La caminata ideal de Wordsworth incluía largos tramos de paso vivo a lo largo del camino, intercalados con conversaciones al azar con hombres y mujeres de las distintas localidades, cuyas situaciones iluminaban las tensiones de una economía de mercado en proceso de expansión.[76]

En el inicio de su artículo, Hazlitt abordaba la cuestión central de si la actividad era intrínsecamente solitaria: "Una de las cosas más placenteras del mundo es ir de viaje, pero a mí me gusta hacerlo solo. Puedo disfrutar de la sociedad en una habitación, pero puertas afuera, me basta con la naturaleza como compañía. Nunca estoy entonces menos solo que cuando estoy a solas".[77] Jeffrey Robinson describe este artículo como "la discusión de un romántico con el Romanticismo".[78] El texto de Hazlitt tomaba la liberación imaginativa

de la que Wordsworth disfrutaba al encontrarse con la naturaleza y la volvía hacia adentro. La finalidad de la caminata no era generar intuiciones e imágenes que pudieran traducirse en una comunicación literaria más amplia, sino satisfacer una necesidad de libertad personal. "El alma de un viaje es la libertad —decía Hazlitt —, la libertad perfecta de pensar, sentir, hacer exactamente lo que a uno le venga en gana. Salimos de viaje principalmente para liberarnos de todos los impedimentos y todos los inconvenientes; para dejarnos atrás, mucho más que para sacarnos de encima a otros."[79] El sendero o el camino rural eran el lugar donde no había gente y donde tampoco existía la posibilidad de la palabra hablada: "Mío el silencio inalterado del corazón que es la única perfecta elocuencia".[80] En esa quietud sin palabras tal vez fuera posible llegar a la confusa masa de pensamientos y sentimientos que se acumulaban en el transcurso de la vida cotidiana y encontrar un sentido a lo que yacía enterrado en ella:

> Desde el extremo de aquella nube rodante —proseguía Hazlitt—, me sumerjo en mi ser pasado y me deleito en él, tal como el indio tostado por el sol se lanza de cabeza hacia la ola que lo arrastra a su costa natal. Entonces, cosas largamente olvidadas, como "restos hundidos y tesoros sin cuento", irrumpen ante mi ansiosa vista y comienzo a sentir, pensar y ser una vez más yo mismo.[81]

Esta combinación de misticismo y misantropía tenía un extenso futuro por delante. Medio siglo después, Robert Louis Stevenson exponía su filosofía pedestre:

> Ahora, una excursión a pie, para disfrutarla como corresponde, debería emprenderse a solas. Si vamos en grupo, e incluso en pareja, ya no es en modo alguno una excursión a pie salvo en el nombre; es otra cosa, más de la naturaleza de un pícnic. Una excursión a pie tendría que hacerse a solas,

> porque lo esencial es la libertad; porque debemos poder detenernos y seguir, tomar este o aquel camino, tal como se nos dé la gana, y porque tenemos que caminar a nuestro propio ritmo, ni al trote junto al campeón de los caminantes, ni a pasitos a la par de una muchacha. Y, además, debemos estar abiertos a todas las impresiones y dejar que nuestros pensamientos tomen el color de lo que vemos. Habría que ser como una gaita que cualquier viento pueda tocar.[82]

Las excursiones tenían una jerarquía. Era posible, desde luego, caminar en compañía y sentir placer en ese ejercicio. Pero se trataba de una experiencia menor. "El silencio no basta", insistía G. M. Trevelyan:

> Para la caminata perfecta, que es muy diferente del paseo dominguero, debe tener soledad. Cuando uno *camina* realmente, la presencia de un compañero, que implica tener en cuenta cosas tan fastidiosas como si el ritmo es el apropiado para él, si desea subir por las rocas o bajar por el arroyo, y aún más el temor inquietante de que empiece a hablar, perturban la armonía del cuerpo, la mente y el alma cuando se desplazan juntos, ya no conscientes de sus disonantes entidades independientes, convertidas en una con la mística unión de la tierra.[83]

Aunque la mayor parte del excursionismo se hacía a través de paisajes cultivados, era una experiencia divorciada de la economía rural y sus trabajadores y, a decir verdad, del mundo ocupacional en su conjunto, salvo que la caminata tuviera que hacerse los fines de semana o durante las vacaciones anuales. Solo se toleraba la presencia de gente, al término del extenuante ejercicio del día, en la posada o el hotel, donde el personal se ocupaba de la comida y la comodidad mientras los viajeros intercambiaban relatos de sus hazañas.

Los caballeros andariegos se interesaban en el denuedo personal, pero no al extremo del agotamiento físico. En número creciente, los

caminantes de clase media se enorgullecían de la distancia que podían recorrer en un solo día sin un esfuerzo evidente. Quienes provenían de las antiguas sedes inglesas del saber tenían como prueba ritual caminar a buen tranco las 55 millas que separaban Carfax de Londres o las 51 millas de King's Parade a la capital. Según Trevelyan, "cada cantabrigense u oxoniano en ciernes debería caminar hasta Marble Arch a un ritmo que haga honor a la facultad de la que parte al despuntar el día".[84] "Y hay una prueba más dura que esa —escribía—, la de caminar las 80 millas que separan St Mary Oxon. de St Mary Cantab. en veinticuatro horas; el hombre que lo haga se gana su lugar junto a Bowen y muy pocos más."[85] Leslie Stephen, como es bien sabido, homenajeó dos formas de denuedo extenuante al caminar de Cambridge a Londres en doce horas para asistir a una cena del Alpine Club.[86] El esfuerzo representaba una celebración del arresto físico obstinado en desmedro de la velocidad y la comodidad. Entre Oxford, Cambridge y Londres había diligencias regulares y, más adelante, servicios ferroviarios,[87] pero viajar por estos medios implicaba un sometimiento a la disciplina social y organizativa de los sistemas de transporte, así como a la compañía obligada de otros viajeros.

> Libre de todas las molestias de los horarios ferroviarios y las maquinarias superfluas —escribía Stephen en una referencia más general al caminar—, confías en tus propias piernas, te detienes donde te plazca, te desvías hacia cualquier huella que avive tu imaginación y das con una pintoresca variedad de vidas humanas en cada una de las posadas donde te hospedas para pasar la noche.[88]

La industria publicitaria incrementó la capacidad de los andariegos de salir a caminar solos. Guías y mapas habían comenzado a

aparecer en la década de 1770 y hacia fines del siglo siguiente prestaban un amplio servicio al andariego. W. H. Hudson describía el cambio en 1909:

> Las guías son tantas que es probable que tengamos más que cualquier otro país, y posiblemente más que todo el resto del universo en su conjunto. Cada condado tiene su propia pequeña biblioteca: guías de sus ciudades, iglesias, abadías, castillos, ríos, montañas y, por último, del condado en general. Las hay de todos los precios y todos los tamaños. Si un hombre puede darse el lujo de una nueva guía actualizada de cualquier lugar y se deshace de la vieja (algo nada común de hacer), al instante se apoderarán de esta hombres más pobres, que la atesorarán y la legarán o pasarán a otros.[89]

La literatura obviaba la necesidad de depender de la población rural local en materia de consejos y asistencia. Los caminantes estaban cada vez más aislados, no unos de otros, sino de las comunidades por las cuales pasaban. La colección "Field-Path Rambles" de "Walker Miles", puesta en marcha en 1892, proporcionaba horarios de trenes, mapas y descripciones minuciosas de la ruta indicada. El objetivo era conciliar la aventura con la seguridad: "Muchos deben de haber sentido que un día, o quizás una semana o más, pasados en esas elevadas colinas y el delicioso campo abierto que se extiende más allá, habrían sido placenteros en extremo si tan solo hubiesen sabido qué dirección tomar y a qué puntos de interés dirigirse".[90] Nada se dejaba librado al azar o a la consulta: "Tras dejar la estación ferroviaria de Lewes –comenzaba un itinerario de 14 millas–, gire a la derecha y mantenga el rumbo cuesta arriba hasta la calle principal. Una vez llegado a esta, gire a la derecha y, sin tomar un camino que se bifurca hacia la izquierda, continúe por School-Hill".[91]

Durante el transcurso del siglo XIX, el ejercicio del senderismo solitario se tornó más fácil, pero el límite entre la caminata colectiva y la caminata privada siguió siendo inestable. Por debajo del debate literario, la práctica social daba una nueva forma a la naturaleza del excursionismo. Un día de caminata informal en medio de otros entusiastas empezaba a demostrarse atractivo para una gama más variada de hombres y, de vez en cuando, de mujeres. Como se examinará en el próximo capítulo, los últimos veinticinco años del siglo fueron testigos de la creación de un extenso marco organizativo para las actividades recreativas silenciosas. Los "paseos domingueros" informales de Leslie Stephen, que de 1879 en adelante emprendió caminatas de hasta 20 millas por la campiña cercana a Londres, fueron seguidos por clubes que abastecían a una masa societaria cada vez más diversa.[92] Muchos de esos clubes eran filiales de organizaciones constituidas con otros objetivos, como el Manchester YMCA Rambling Club, establecido en 1880, y varias asociaciones políticas y religiosas. Hacia fines de siglo, los sectores más altos de la clase obrera urbana ampliaban las actividades pedestres de su vida cotidiana con expediciones formales de fin de semana, en las que recorrían las zonas rurales en torno de pueblos y ciudades.[93] En los conurbanos más grandes, las asociaciones comenzaron a reunirse en organizaciones como la London Federation of Rambling Clubs, formada en 1905, entre cuyas funciones se contaba la negociación de tarifas de excursión más bajas con las compañías ferroviarias.

Equipados con un mapa y frente a un camino abierto, los andariegos solitarios eran una presencia habitual en el campo, fueran o no miembros de una organización. A la larga, la hostilidad

más fundamental a sus actividades no provino de hacendados recalcitrantes, sino de personas pertenecientes a su propia cultura. La visión de Hazlitt del caminante solitario contrastaba con el entusiasmo tardovictoriano y eduardiano por los deportes de equipo como fuente de la aptitud física y espiritual. En las escuelas privadas y las facultades de Oxbridge [Oxford y Cambridge], de las cuales provenían hombres como Trevelyan y Stephen, había un énfasis creciente en la dependencia mutua y el contacto físico inherente a los juegos organizados. En ellos se desarrollaba lo que ahora se designaría como las destrezas blandas del coraje, la cooperación y el honor, que preparaban al individuo para la conducción del imperio más grande del mundo. Arthur Hugh Sidgwick pertenecía al mismo ambiente que los caminantes solitarios. Hijo de un distinguido académico, se educó en Winchester y Balliol y fue un erudito, poeta y alto funcionario laureado. Sin embargo, su interés en las caminatas era diametralmente opuesto a la tradición de Hazlitt y sus sucesores. En 1912 dejó sentada con claridad su posición en el extenso debate acerca de si el caballero excursionista debía tener compañeros o evitarlos:

> La caminata solitaria está, desde luego, en un plano moral mucho más bajo que la caminata en compañía. Se incluye en la proscripción general de las actividades individuales en contraste con las comunitarias. El caminante solitario, como el golfista o el remero individual, es un ser egoísta y limitado, a diferencia del remero en equipo, el futbolista o el criquetista, que son miembros de la comunidad. No es posible cuestionar con seriedad este argumento.[94]

Se trataba de un asunto de moralidad personal e identidad nacional. Caminar solo no era varonil ni británico: "Es evidentemente mejor hacer cosas en compañía que a solas: y el caminante solitario, si es

honesto, renunciará de inmediato a cualquier pretensión de disfrutar del halo de patriotismo, devoción desinteresada, espíritu de cuerpo y buena ciudadanía que rodea la frente del futbolista".[95]

Los caminantes que, procedentes de pueblos y ciudades, se aventuraban en el campo suponían cada vez más una ausencia de gente, a pesar del hecho de que, por entonces, ya solo podían encontrarse paisajes completamente silvestres y despoblados en los márgenes de Gran Bretaña. Construían una idea de soledad en el contraste entre su figura de caminantes de andar resuelto y las escenas rurales vacías por las cuales pasaban. En contraste, el peripatético urbano celebraba la experiencia de estar solo mediante el rechazo deliberado del trato con cualquier otro habitante con quien se cruzara en la calle.[96] Al menos desde *Trivia, or, The Art of Walking the Streets of London*, libro de John Gay publicado en 1716, se había supuesto que la mejor manera de entender las pequeñas y grandes ciudades en rápida expansión, particularmente la capital, era emprender frecuentes expediciones a pie a través de lo que Gay llamaba "las largas y desconcertantes veredas antes inexploradas".[97] A medida que las comunidades rebasaban sus límites de la Edad Moderna, resultaba imposible abarcar su cartografía a través del mero hecho de ocuparse de las actividades sociales cotidianas del trabajo, el consumo y la recreación. Thomas de Quincey, cuyas deambulaciones juveniles por las calles de Londres se convirtieron en el texto fundacional de un género literario, reclamaba para sí el estatus de un Colón o un capitán Cook: "Por momentos, casi podría haber creído que debía de ser el primer descubridor de algunas de esas *terrae incognitae*, y dudaba de que se las hubiera incluido ya en los mapas modernos de

Londres".[98] La visión de la ciudad como una tierra salvaje a la espera de que intrépidos exploradores la cartografiaran se convirtió en un tema habitual en los escritos de la época.[99] Una guía victoriana de Londres insistía en que "nadie puede ver apropiadamente la ciudad si no camina por ella".[100] El *flâneur* ingresó a la literatura francesa y británica en las primeras décadas del siglo XIX como un observador masculino privilegiado, en incesante movimiento pero sin involucrarse nunca con las personas y actividades que observaba.[101] Esta forma de movimiento condensaba el modo y el tema de indagación. La visión de la ciudad decimonónica era la de una sociedad de desconocidos anónimos, solo identificables en el rápido paso de individuos aislados por calles donde las ordenanzas municipales desalentaban cada vez más el holgazaneo en grupos.[102]

Quienes cumplían con el requerimiento de aprender andando eran tan serios respecto de su ejercicio como los caminantes rurales de larga distancia. Un poco en broma, Charles Dickens se situaba en la tradición de los plusmarquistas pedestres: "Me traslado tanto a pie que, si tuviera la afición de apostar, aparecería probablemente en los periódicos deportivos bajo un título como el del Neófito Elástico, que desafía a cualquier humanidad de 150 libras a competir en una caminata".[103] Sus intensas y rápidas expediciones urbanas podían cubrir 20 millas en unas pocas horas y eran una manera, entre muchas otras, de encontrar una liberación física de la tarea nerviosa y estática de escribir bajo el apremio recurrente de la fecha de entrega.[104] A veces reunía a un alegre grupo de amigos cuyo paseo terminaba en una cena o una obra de teatro. Pero se dedicaba por sí solo a la actividad esencial, en la que escapaba de su ficción y

sus trabajos periodísticos a la vez que los alimentaba. Como Hazlitt y Stevenson, tenía plena libertad para encauzar sus pensamientos y sus pasos.

> Mi forma de caminar es de dos tipos —escribió—, uno directo, hacia una meta definida y a paso ligero; otro, sin objeto, con holgazanería y puramente vagabundo. En este último estado, no hay gitano en la tierra que sea más vagabundo que yo; me resulta tan natural y es tan fuerte en mí que debo de ser, creo, descendiente, a no mucha distancia, de algún trotamundos incorregible.[105]

"El peripalético de Londres", tal como él mismo se describía,[106] observaba, de vez en cuando se detenía a hacer una pregunta, pero siempre seguía adelante. La negativa a descansar en lugar alguno y la ausencia deliberada de sistema le permitían cartografiar los complejos límites sociales y económicos de Londres que no habrían sido evidentes para un observador organizado y estático:

> Apenas una zancada y todo cambia por completo en su textura y su carácter. Al oeste de la zancada, una mesa o un baúl con cajones en venta serán de caoba y barnizados; al este de la zancada, serán de madera de pino, embardunados con una falsificación barata parecida a la crema de cacao. Al oeste de la zancada, una hogaza o un bollo de un penique serán compactos y firmes; al este de la zancada, tendrán una consistencia blanda y aplanada, como si procuraran mostrarse más dignos de ese dinero.[107]

La caminata urbana solitaria mostraba curiosidad por la masa de la población y, a la vez, se mantenía separada de esta. Los observadores móviles se consagraban a ampliar su conocimiento de la sociedad urbana, pero nunca se dejaban absorber por ella. Se trataba de una actividad atravesada por distinciones de clase y de género. Los trabajadores que iban y volvían de su lugar de trabajo o

que acudían al *pub* al final del día no se consideraban involucrados en un proceso de investigación social, ni procuraban ejercitarse más allá de lo que les imponía su lugar en la economía. La distinción entre caminata solitaria y caminata social era mucho más fluida e improvisada. A lo sumo, como los aldeanos de Clare, esos trabajadores podían salir a tomar aire al anochecer o disfrutar de su tiempo libre el domingo para visitar un espacio verde dentro o en los bordes de la ciudad, con el resto de la familia o sin ella. Si un peatón veloz de 150 libras se detenía a hablar con ellos, no tardaba mucho en seguir su camino. El movimiento mismo era menos crucial. A veces estaban apurados, otras veces no. Algunos días había un trabajo al que ir; otros, sus pasos carecían de dirección en un sentido mucho más profundo que el del andariego gitano urbano. Dickens era tan aprensivo como cualquier propietario de clase media con respecto a los hombres que estaban en las calles sin ningún propósito aparente.[108]

La intención de incrementar la velocidad del tránsito en las calles de las ciudades hizo que las autoridades sancionaran leyes para penalizar a quienes deambulaban sin un objetivo evidente. La ley de Vagancia de 1824 especificaba que "todo individuo que vagabundee por las calles y se aloje en un establo o cobertizo anexo, o en un edificio vacío o desocupado, o al aire libre, o bajo una tienda, o en un carro o carreta, y que no tenga ningún medio visible de subsistencia y no dé una buena explicación acerca de su persona [...] será considerado un pillo y vagabundo".[109] Las amas de casa de clase obrera se movilizaban constantemente por su barrio: participaban en la economía local, gastaban algunos peniques en compras en una tienda cercana o simplemente cotilleaban en la

calle mientras echaban un ojo a sus hijos que jugaban. Pero el hecho de ser vistas de pie y quietas en un lugar público era invitar de inmediato a suponer una inmoralidad. "Hacer la calle" era la descripción de una ocupación, no un modo de desplazarse. Durante gran parte del siglo XIX, las mujeres respetables no podían hacerse ver solas en las vías públicas de pueblos y ciudades. Si querían salir a caminar, lo hacían con un varón en carácter de protector o, al menos, con una compañía femenina. El desarrollo de las tiendas departamentales en las décadas de 1850 y 1860 generó la posibilidad de un destino público fuera de la casa al que se podía ir en compañía, pero solo en las décadas finales del siglo comenzó a ser aceptable que una mujer bien educada saliera a pie sola con una finalidad propia y particular.[110]

La solución más obvia a las sospechas en torno de la caminata urbana solitaria era llevar un animal con uno. Con el paso del siglo, el paseo del perro se convirtió en la práctica urbana por antonomasia. Era una actividad limitada por la distinción social y la regulación legal. El animal comenzaba a ser visto como un apoyo emocional de la persona solitaria. Según se decía en una de las primeras descripciones modernas del valor del perro, este era "un excelente compañero cuando falta la sociedad humana".[111] Investigaciones más recientes confirmaron que una de las funciones del perro era actuar como un compañero animal de individuos que en otros aspectos estaban aislados.[112] En medio de la creciente gama de mascotas y razas que examinaremos en el capítulo siguiente, el perro se destacaba por su capacidad percibida de interactuar con las emociones humanas.[113] "El perro —afirmaba el estudio de Samuel Beeton sobre los animales domésticos— se

convierte, mucho más que cualquier otro animal, en un humilde amigo y compañero del hombre, y a menudo parece conocer y comprender realmente las alegrías y penas de su amo."[114] El perro empezaba a ser esencial para el constructo cultural y físico del hogar victoriano, ya que protegía a sus habitantes de cualquier intrusión y les brindaba una calidez y un afecto incondicionales.[115]

Sin embargo, a diferencia de otras mascotas, necesitaba pasar algún tiempo en el exterior. Durante el siglo XIX, se trazó una distinción cada vez más marcada entre caminar con un perro y sacarlo a caminar. La primera acción no implicaba una coacción física sobre el movimiento del animal. El hecho de ir sencillamente en la misma dirección que el perro que nos acompañaba, libre, por otra parte, de husmear a los transeúntes, los olores y espacios interesantes y a cualquier otro animal de las cercanías, no se ajustaba al movimiento disciplinado y deliberado que era ahora objeto de un conjunto creciente de ordenanzas municipales. El mayor miedo de los citadinos respetuosos, además del peatón inmóvil, era el perro descontrolado. Este era, en el mejor de los casos, un motivo de ruido, contaminación y contacto físico indeseado para otros peatones, y lo peor era que podía llegar a constituir una amenaza a la vida debido a la muy temida enfermedad de la hidrofobia o rabia.[116] Por otro lado, el hecho de sacar a caminar a un perro implicaba el control del animal por medio de un collar y una traílla y, en el caso de razas más agresivas, también un bozal. El impuesto a los perros, que había comenzado a regir en 1796, era un medio de controlar a sus dueños, principalmente urbanos.[117] Los perros de trabajo rurales estaban exentos. Mediante la admisión de la propiedad de un animal y el

pago de una tasa anual, se suponía que el dueño también se haría responsable de su conducta en los espacios públicos. Había quejas debido a que el impuesto afectaba en gran medida a las clases medias, cuyo manejo cuidadoso de las mascotas las exponía a la atención de la policía, en tanto que quienes eran más pobres dejaban que sus animales se movieran con libertad en todos los sentidos.[118] Hacia el último tercio del siglo, las cifras eran importantes. Tras las reformas implementadas en 1867 para mejorar el costo y la eficiencia del impuesto, se llevaron registros confiables. Hacia 1877 había casi un millón cuatrocientos mil perros con licencia en Gran Bretaña, sobre todo en ciudades grandes y pequeñas.[119] Se creía que al menos la misma cantidad de propietarios evadía el impuesto, una proporción desconocida de los cuales debía de tener controlados a sus animales en espacios públicos.[120] Pero aun si suponemos que solo los poseedores de una licencia tenían un collar y una correa, las cifras representan el ejército más grande de caminantes deliberados de fines del siglo XIX y más allá. En todas las calles y espacios urbanos abiertos había seres humanos móviles y solitarios acompañados por animales disciplinados y disciplinadores.

La caminata solitaria también podía justificarse como una estrategia heurística. Para John Clare, el movimiento a pie sin compañía era esencial en lo referido a la tarea más general de ver y responder a la belleza y complejidad de su entorno natural. Para el peatón urbano, un paseo contenido y autosuficiente por la calle era la manera más apropiada de entender las ciudades decimonónicas grandes y pequeñas como sociedades de extraños. Esa era a la vez la fortaleza y la limitación de la práctica. El tropo del anonimato

urbano tiene una vigencia persistente. En su reciente *Andar, una filosofía*, Frédéric Gros habla de "una sucesión interminable de caras extrañas, una gruesa capa de indiferencia que profundiza la soledad moral".[121] Esta interpretación tiene cierta sustancia. Para el migrante de la aldea o de una ciudad pequeña, una de las atracciones persistentes de la comunidad más grande era la aptitud de ir de un lugar a otro por la calle sin revelar ni opiniones ni identidad. Mientras que antes los extraños causaban un interés inmediato y con frecuencia una preocupación, ahora se los pasaba de largo sin pensar en otra cosa que en la necesidad de evitar un choque físico.

Sin embargo, aun en las ciudades de expansión más acelerada, el anonimato era un momento temporario. Solo era característico de algunas de las calles y solo sucedía parte del tiempo. El flujo de peatones en una avenida central era de diferente orden que el existente en un espacio angosto entre hileras de casas adosadas y apretadas o en un fétido pasaje sin salida. En las arterias más concurridas, los hombres y a veces las mujeres se movían de un entorno social a otro, ya fuera entre la casa y el trabajo o la casa y un establecimiento recreativo, o simplemente entre el interior doméstico y las reuniones informales en la calle o en una tienda. A cierta distancia de un punto de partida o llegada, podían convertirse en completos extraños; más cerca, habría una mayor posibilidad de ver y ser vistos por una cara conocida. En la calle de su casa, todos se conocían: vecinos, niños dedicados a sus juegos, parientes cercanos, el cartero, los comerciantes que hacían visitas frecuentes y los artistas callejeros.

El residente urbano en verdad solitario, solo no únicamente en la acera sino también en su casa, era una relativa rareza en las estructuras de los hogares de la época.[122] En general, los migrantes dejaban su comunidad conocida cuando confiaban encontrar parientes o coaldeanos en un rincón de una ciudad grande o pequeña. Quienes no viajaban con una familia constituida o no lograban encontrar una compañía inmediata tenían que caer en la incómoda sociedad de una pensión. En uno de sus primeros artículos, "Thoughts about People", Dickens conjuraba la figura de un empleado sin amigos, que trabaja solo en una oficina, camina por las calles, hace una solitaria comida a las cinco y se marcha a su casa, "una pequeña habitación trasera en Islington".[123] Había personas así, pero tenían la esperanza de crear, tarde o temprano, sus propias redes. Siempre existía un riesgo de fracaso, y muchos migrantes hacían viajes temporarios o permanentes de regreso, para redescubrir una familiaridad de lugares y personas que aún tenían que establecer.

Lo que motivaba a los migrantes a correr el riesgo no era el placer mismo del anonimato, sino la perspectiva de una mayor opción entre distintos grados de soledad y sociabilidad. En la ciudad y las poblaciones más grandes había gradaciones mucho más finas entre conocer y ser conocido. Si bien persistían muchas coacciones sobre la vida, era más fácil apartarse de un tipo de compañía y encontrar otro, pasar tiempo en entornos totalmente familiares o completamente extraños y experimentar todas las posibilidades entre los dos extremos. Cuanto más grande fuera el éxito material del migrante, mayores eran sus probabilidades de establecer y manejar mundos diferentes de privacidad y asociación pública. En

consecuencia, quienes caminaban a solas para encontrar a los que estaban solos en la calle descubrían únicamente una verdad parcial acerca de su mundo urbano. Hacía falta un acto más de imaginación, como el que Dickens desplegaría en otra parte, para levantar el techo de las casas a las que regresaban los caminantes y procurar entender la vida que se llevaba en su interior.[124]

En estado salvaje

En 1812, Byron pasó de ser un aristócrata menor y sin dinero a convertirse en una sensación literaria nacional gracias a la publicación de los dos primeros cantos de *Childe Harold's Pilgrimage*. El poema describía el viaje errante de su héroe, desilusionado tanto consigo mismo como con la cultura europea que comenzaba a surgir en las etapas finales de las guerras napoleónicas. Un movimiento incesante a través de las regiones más salvajes de naciones descompuestas permitía al personaje reflexionar sobre su propia naturaleza caída y la dirección en la que se encaminaba la civilización moderna. Perspectivas sublimes, montañas escarpadas, torrentes rugientes, constituían un universo no mancillado por los fracasos morales y políticos de la época. En ese paisaje, el individuo estaba fundamentalmente solo e ineludiblemente en compañía. En el canto II, Byron presenta las formas contrastantes de la soledad que enfrentaba el hombre moderno. El caminante melancólico celebraba la ausencia de sociedad y el recurso moral nutricio de la naturaleza inexplorada:

To sit on the rocks, to muse o'er flood and fell,

To slowly trace the forest shady scene,
Where things that own not man's dominion dwell,
And mortal foot hath ne'er or rarely been;
To climb the trackless mountain all unseen,
With the wild flock that never needs a fold;
Alone o'er steeps and foaming falls to lean,
This is not solitude; 'tis but to hold
Converse with Nature's charms, and view her stores unroll'd.[125]

[Sentarse en las rocas, cavilar frente a la riada y el páramo,
Recorrer con lentitud el umbroso escenario del bosque,
Donde moran las cosas que no pertenecen al dominio del hombre,
Y nunca o rara vez hollado por los pies de un mortal;
Trepar sin ser vistos la montaña infranqueable,
Con el salvaje rebaño que jamás necesita redil;
Asomarse, solo, al borde de escarpados precipicios y espumosas cascadas,
No es eso soledad, eso es conversar
Con los encantos de la Naturaleza y ver sus abastos desplegarse.]

Como una alternativa, la verdadera reclusión podía encontrarse en medio de la aglomeración de la gente:

But midst the crowd, the hum, the shock of men,
To hear, to see, to feel, and to possess,
And roam along, the world's tired denizen,
With none who bless us, none whom we can bless;
Minions of splendour shrinking from distress!
None that, with kindred consciousness endued,
If we were not, would seem to smile the less
Of all that flatter'd, follow'd, sought, and sued;
This is to be alone; this, this is solitude![126]

[Pero en medio de la multitud, el bullicio, el roce de los hombres
Oír, ver, sentir y poseer,
Y andar sin rumbo, habitante cansado del mundo,
Sin nadie que nos bendiga, nadie a quien podamos bendecir;

¡Secuaces del esplendor que se retraen ante la aflicción!
Nadie que, con afín conciencia dotado,
De no estar nosotros, menos sonrisa mostrara
Que quienes nos adularon, siguieron, buscaron y solicitaron;
¡Eso es estar solo, eso, eso sí es soledad!]

Byron buscaba la celebridad pero, no obstante, se sorprendía ante la magnitud de su éxito. En los seis años que siguieron a la aparición de los primeros dos cantos se vendieron veinte mil ejemplares.[127] Habida cuenta de que el precio del libro lo hacía inalcanzable para quienes estaban por debajo de la clase alta, debe de haber disfrutado de una atracción casi universal en el público lector más próspero e intelectual. Había y seguiría habiendo en diferentes formas un mercado para el tratamiento literario elevado de las experiencias solitarias en tierras salvajes distantes. El atractivo de ese material de lectura radicaba en la capacidad de trabajar sobre el lugar del yo en un orden moral cambiante sin cargar en persona con el costo o la incomodidad física de un viaje prolongado en un terreno difícil. Extraer al individuo de los arduos afanes del diario vivir y los entornos controlados aportaba drama, perspectiva y la posibilidad de llegar a avenirse con errores pasados y desafíos futuros. El riesgo de la empresa residía en las consecuencias de una imaginación ya no atada a estructuras sociales específicas y los deberes y responsabilidades que estas entrañaban.

En los momentos iniciales del debate decimonónico sobre los encuentros solitarios con la naturaleza, dentro del círculo literario de Byron se escribieron dos textos fundamentales acerca de los peligros de abandonar o ser abandonado por el contacto humano. *Alastor, or, The Spirit of Solitude*, de Percy Bysshe Shelley, se

publicó en 1816, en el momento mismo en que John Clare empezaba a hacer pie en el terreno literario. Su narración daba carnadura a la fascinación de Shelley con el poder de la imaginación en condiciones de encierro.[128] Librada a su suerte, la mente era el origen de una imaginería cuyas consecuencias destructivas eran impredecibles e incontrolables. El poema habla de un poeta que se retira de la sociedad y viaja a la naturaleza salvaje y despoblada:

> When early youth had past, he left
> His cold fireside and alienated home
> To seek strange truths in undiscovered lands.
> Many a wide waste and tangled wilderness
> Has lured his fearless steps.[129]
>
> [Pasada su primera juventud, dejó él
> Las cenizas ya frías de su hogar y su casa desafecta
> En busca de extrañas verdades en tierras aún no descubiertas.
> Más de un vasto yermo y una naturaleza exuberante
> Atrajeron sus intrépidos pasos.]

El resultado es la búsqueda desesperada de un amor inalcanzable, una confusión mental y una debilidad física crecientes y una muerte inevitable. En caso de que los propios lectores del poema se sintieran seducidos por el mito de la búsqueda solitaria, Shelley añadía un prefacio que resumía con claridad un mensaje que Zimmermann habría suscripto plenamente:

> Aquellos que, sin que los ilusione un error generoso, sin que los instigue una sed sagrada de conocimientos dudosos, sin que los engañe una superstición ilustre, sin amar nada en esta tierra y no acariciar esperanza alguna en el más allá, se mantienen empero distantes de la simpatía por sus semejantes, no se regocijan con la alegría humana ni se conduelen de la aflicción humana; a esos, y a quienes son como ellos, se les reserva la maldición que les corresponde.

> Languidecen, porque nadie siente con ellos su común naturaleza. Están moralmente muertos. No son ni amigos, ni amantes, ni padres, ni ciudadanos del mundo, ni benefactores de su país. Entre quienes intentan existir sin simpatía humana, los puros y tiernos de corazón perecen debido a la intensidad y la pasión con que buscan los lazos con su comunidad cuando, de improviso, se hace sentir el vacío de su espíritu. Todos los demás, egoístas, ciegos y aletargados, constituyen esas multitudes imprudentes que hacen, junto con los suyos propios, la desdicha y el aislamiento perdurables del mundo. Quienes no aman a sus semejantes viven una vida sin frutos y preparan para su vejez una tumba miserable.[130]

El mismo año de la aparición de *Alastor*, Mary Shelley comenzó a trabajar en un relato de terror, publicado finalmente en 1818 con un prefacio de su marido. *Frankenstein, o el moderno Prometeo* está permeado por la aprensión ante los efectos del encierro extremo y la incapacidad de tener encuentros con la naturaleza para mitigar el inminente desastre. Victor Frankenstein y su monstruo siguen caminos paralelos hacia su prematura muerte. Tras una "juventud transcurrida en la soledad", el científico se aparta de sus colegas para lanzarse a la búsqueda de su obsesión intelectual: "En un aposento solitario —más bien una celda— en lo más alto de la casa, y separado del resto de las habitaciones por una galería y una escalera, instalé el taller para mi obscena creación".[131] Por breve tiempo, una recorrida a pie por Suiza disipa su depresión cada vez más profunda frente a las consecuencias de su experimento:

> Durante uno de esos accesos abandoné de improviso mi casa y, volviendo los pies hacia los cercanos valles alpinos, busqué en la magnificencia, la eternidad de esos escenarios, olvidarme de mí y de mis pesares, efímeros por ser humanos. [...] Castillos en ruinas colgando de los precipicios de montañas cubiertas de pinares; el impetuoso Arve, y cabañas que aquí y allá asomaban entre los árboles, formaban una escena de singular belleza. Pero la

> aumentaban hasta tornarla sublime los poderosos Alpes, cuyas blancas y brillantes pirámides y cúpulas se elevaban por encima de todo como si pertenecieran a otra tierra, moradas de otra raza de seres.[132]

Sin embargo, el monstruo le ha seguido la pista hasta el Mont Blanc y, a la larga, Frankenstein se ve en la obligación de armar un nuevo laboratorio, en un intento infructuoso de generar una pareja para su creación. Queda una vez más "inmerso en una soledad en la que nada podía apartar siquiera por un instante mi atención de la escena real en la que estaba envuelto".[133] Asesinadas todas las personas cercanas a él, Frankenstein muere a bordo de un barco en los yermos árticos.

El monstruo es un asesino despiadado que está despiadadamente solo. Se ha convertido en un destructor satánico debido a la incapacidad de su creador de educarlo y al rechazo ulterior de todos los que se topan con él. "Créame, Frankenstein —protesta—, yo era benévolo; mi alma resplandecía de amor y humanidad, pero ¿no estoy solo, miserablemente solo? Usted, mi creador, me aborrece; ¿qué esperanza puedo cosechar de sus semejantes, que no me deben nada? Me desdeñan y me odian."[134] No ha tenido infancia. "Ningún padre había custodiado los días de mi niñez —se lamenta—, ninguna madre me había bendecido con sonrisas y caricias."[135] En su condición de adulto formado de manera instantánea, su tamaño y su apariencia le impiden, por mucho que lo intente, dar o recibir afecto. Se aleja del laboratorio de Frankenstein y, como su amo, encuentra solaz temporario en el mundo natural, cuando celebra el retorno de la primavera:

> Los pájaros cantaban con notas más alegres y los árboles comenzaban a llenarse de brotes. ¡Feliz, feliz tierra! Morada apropiada para los dioses que, tan

> poco tiempo antes, era lóbrega, húmeda e insalubre. La encantadora apariencia de la naturaleza me elevó el ánimo; el pasado se borraba de mi memoria, el presente era plácido y el futuro resplandecía con brillantes rayos de esperanza y promesas de alegría.[136]

Pero la liberación es temporaria. No puede compensar al monstruo de su reiterada exclusión de la sociedad ni habituarlo a sus consecuencias. Frente a sí, aquel tiene un sendero homicida, como venganza por su reclusión y prueba de que también él puede sembrar la desolación. En tanto que para sus víctimas es un inexplicable horror, para sí mismo es el producto inevitable de su completa orfandad. "Mis vicios —explica— son hijos de una soledad forzada que aborrezco."[137] Parte entonces, en una balsa de hielo, hacia "el extremo más septentrional del planeta", donde "levantaré mi pila funeraria y consumiré hasta las cenizas este miserable marco".[138]

En las décadas siguientes a las desventuras de Alastor y Frankenstein y su monstruo, el paisaje que ellos habían atravesado asumió una función más benigna, aunque siempre dramática. Antes del tercio final del siglo XVIII, "una persona civilizada —escribía Leslie Stephen— tal vez habría podido, de complacerle, mirar los Alpes con absoluto horror".[139] Poco a poco surgió una nueva sensibilidad, bajo la influencia de la pasión de Rousseau por los paisajes sin cultivar en los que sus personajes de ficción, así como él mismo, podían retirarse del mundo agresivo de la civilización urbana.[140] Había una celebración de los peñascos, los torrentes y las perspectivas interminables, al igual que una insistencia cada vez más grande en la conveniencia de trepar hasta las cumbres de las montañas, en vez de limitarse a disfrutar de su vista desde abajo.

Públicamente, el Mont Blanc se escaló por primera vez en 1786, y comenzó entonces a aparecer una literatura de exploración que celebraba las ascensiones destacadas y proporcionaba guías a quienes procuraban emprender por su cuenta una expedición.[141] En la época de la tracción animal, sin embargo, la región alpina seguía siendo inalcanzable para todo el mundo, salvo el puñado de viajeros y escritores británicos que podían darse el lujo de embarcarse en extensas giras europeas. Todo cambió con la construcción de ferrocarriles a lo largo y lo ancho de Francia y, en 1844, en la propia Suiza. Ahora era posible preparar una expedición de alpinismo durante el mes de vacaciones anuales con que contaban abogados, clérigos, académicos y uno que otro comerciante activo. Comenzó así la "edad de oro" de la exploración alpina, cuando la mayoría de los picos estaban aún por conquistarse.

En un sentido físico, la escalada victoriana de las cumbres era casi exclusivamente social y no solitaria. Las terminales ferroviarias estaban todavía a cierta distancia de las montañas importantes, y existía la oportunidad de hacer largas caminatas solitarias a través de los valles hasta llegar a la base de las ascensiones.[142] El glaciólogo escocés James Forbes atravesó los Alpes 27 veces, en general solo, y celebraba la escapada de su atareada vida:

> Siempre me siento satisfecho y liberado de las restricciones cuando me acerco a esas montañas y su tonificante atmósfera, que disipa la ansiedad e invita a hacer un esfuerzo sostenido. ¡Qué campo, en efecto, para aquellos a quienes las preocupaciones profesionales y otras, e incluso los hábitos de la sociedad que ellos frecuentan, dejan durante una gran parte de la vida apenas unas horas, nunca un día entero, a las que puedan llamar suyas, para verse trasplantados a una nueva situación —con tiempo a su alcance—, sin interrupciones —nada de llamados, invitaciones o compromisos—, sin cartas que escribir o recibir salvo las placenteras, rodeados, para deleite de la vista, de

la naturaleza en sus formas más grandiosas, pero que ofrece un placer mucho más apasionado al intelecto, por el interés de los problemas que presenta en procura de solución!"[143]

Sin embargo, ningún montañista serio intentaba llegar por sí solo a una cumbre importante. Las rutas eran demasiado poco conocidas y el equipo, demasiado básico.[144] Además, los guías locales certificados estaban bien organizados y hacían todo lo posible para forzar a la creciente cantidad de visitantes ingleses a contratar sus servicios. Las montañas las escalaban equipos, en varios sentidos del término. Grupos de amigos llegados de Inglaterra se reunían con su apoyo local y se ponían en marcha con estos, todos en la misma cordada y provistos no solo de su equipamiento, sino también de una cantidad abundante de comida y alcohol que consumirían en la cumbre y otros puntos de descanso. "Conforme con lo que ha sido mi experiencia —escribía el abogado Thomas Hinchliff— y la de varios de mis amigos más cercanos, no vacilo lo más mínimo en decir que siempre vivimos las actividades de comer, beber y fumar con completa satisfacción en los picos más altos que hemos alcanzado."[145] Los escaladores descendían luego a sus hoteles para celebrar en compañía de esposas y amigos que durante el día habían permanecido en los balcones y observado con telescopios sus victoriosos esfuerzos. Los varones de la clase media alta victoriana habían encontrado un nuevo patio de juegos. Con pocas excepciones, sus mujeres se limitaban a esperar que volvieran a salvo.[146]

La soledad en las montañas era un estado de ánimo. Se refería antes que nada a lo vacío del paisaje. Los montañistas más curtidos se alejaban de las crecientes multitudes de turistas llevados por

Thomas Cook, que se apiñaban en los valles. La esencia de la aventura era escapar a la compañía y acoger "la terrible soledad de los Alpes".[147] Por muy concurridos que estuviesen los complejos turísticos, más allá de la cota de nieve todo estaba libre de gente y de sus huellas materiales. Todavía no había teleféricos ni rutas marcadas, y los residuos de escaladas anteriores eran muy pocos o inexistentes. Aquí era posible, como lo había sido para Clare en lo que quedaba del Helpston anterior a los cercados, dar con la naturaleza tal como habia resultado de la Creación. El motivo para abandonar las ciudades e ir a las montañas tenía ecos de la acogida brindada a la soledad por Petrarca, cuyo ascenso al monte Ventoso en 1335 se considera el primero realizado con el mero propósito de tener una visión desde la cumbre.[148] Los alpinistas eran hombres educados y con fácil acceso al mercado literario. Sus copiosos escritos tenían como marco el contraste entre sus puntos de partida y destino. Los movía la necesidad de escapar a la cultura blanda y corruptora de la superpoblada civilización comercial. "Tal vez pasemos con mayor entusiasmo que nunca —escribió Leslie Stephen— de las crecientes multitudes de seres humanos respetables a los peñascos y glaciares salvajes y el aire incontaminado de los Allos Alpes."[149] En 1859, la *Blackwood's Edinburgh Magazine* reseñó la primera serie de memorias de montañistas publicadas por el recién creado Alpine Club: "Los escenarios" donde se lleva a cabo la actividad, concluía, permiten al trabajador infatigable del

> mundo supercivilizado el mayor cambio que pueda alcanzarse. Se lo transporta del hedor de las ciudades y el aspecto apagado de las llanuras a regiones de frescura y vitalidad, donde el aire mismo parece producir una suerte de inocente inloxicación. Como por arte de magia, en unas pocas horas y a un pequeño

costo, los ferrocarriles, que son en general enemigos de la vida física enérgica, lo llevan a las regiones más grandiosas de la tierra.[150]

La perspectiva concomitante era un desafío personal. Si bien las memorias de escaladas prestaban la atención adecuada al papel de los equipos en los ascensos exitosos, su tema subyacente era el riesgo corrido por el narrador. El pico alpino se convirtió en una prueba definitoria de la virilidad victoriana. "Contiene los dos grandes elementos de lo aventurado —decía *Blackwood*—, a saber, el peligro y la incertidumbre, en los riesgos a los que están sujetos los escaladores de alta montaña y la falta de certeza acerca de un camino aún no descubierto, cuyo hallazgo es el premio buscado."[151] Se trataba de un atributo particularmente nacional. Los comentaristas celebraban el hecho de que, en la edad de oro de los Alpes, las primeras ascensiones eran, en su mayoría, obra de montañistas británicos, a pesar de que en la región había muchos escaladores europeos. Su logro mostraba por qué Gran Bretaña se había convertido en la primera potencia colonial del mundo y proponía la mejor defensa contra la amenaza de una caída en "el mero desempeño de los deberes de la riqueza y la relajación del placer afeminado".[152] La disposición del individuo a exponerse a los extremos de la incomodidad y el peligro en la búsqueda de un dominio de la naturaleza en su dimensión más salvaje y hostil ejemplificaba la importancia de un intenso empeño personal en la Gran Bretaña de mediados de la época victoriana. Hacia el final del relato de sus escaladas, Edward Whymper resumía la particular intersección de paisaje y carácter que estas desplegaban:

Nos gloriamos en la regeneración física que es el producto de nuestros grandes esfuerzos; estamos exultantes ante la grandeza de los escenarios que

> contemplan nuestros ojos, los esplendores de la salida y la puesta del sol y las bellezas de la colina, el valle, el lago, el bosque y la cascada, pero valoramos más intensamente el desarrollo de la virilidad y la evolución, en el combate contra las dificultades, de estas nobles cualidades de la naturaleza humana: el coraje, la paciencia, la resistencia y la fortaleza.[153]

Mientras el montañismo tuviera que ver tanto con el espíritu individual como con el trabajo en equipo en una cordada, era posible presentar la cultura alpina como una conjunción ejemplar de esfuerzo solitario y social. Había voces, sin embargo, que protestaban frente a un relato que procuraba combinar el ascetismo de los Padres del desierto con las comodidades materiales del burgués de mediados del siglo XIX en vacaciones. John Ruskin, cuyo elogio de la grandeza estética de las montañas había contribuido en mucho a popularizar su exploración, adoptó una ácida postura acerca de la "extrema vanidad del inglés moderno que hace de sí mismo un estilita momentáneo en lo más alto de un asta o una aguja, y su ocasional confesión de un encanto en la soledad de los peñascos, cuyo sobrecogimiento modifica, no obstante, con su periódico de bolsillo, y de cuya prolongación, por suerte, escapa en el menú del día más cercano".[154] El debate crítico cobró impulso con el desastroso primer ascenso de Whymper al Matterhorn en 1865. Un equipo de cuatro ingleses y tres guías llegó a la cima muy poco antes que un equipo italiano rival, pero en el descenso cuatro de los montañistas cayeron y murieron. Fue la tragedia más famosa del montañismo hasta la de Mallory e Irvine en el Everest en 1924, y dio origen a una investigación pública en Suiza y a comentarios periodísticos en toda Europa.[155] La cuerda rota al perder pie el menos experimentado de los escaladores ingleses, que arrastró a la

muerte a otros dos aficionados y un guía, desvinculaba el elemento del riesgo personal de la cultura de la empresa sociable.

La atención se centró entonces en los argumentos que justificaban la aceptación individual de la naturaleza indómita. En su artículo de fondo dedicado al hecho, *The Times* lloraba la pérdida de los tres "académicos y caballeros" (al parecer, el guía muerto, Michel Croz, no entraba en ninguna de las dos categorías) y atacaba una forma de bravura que ya no era apropiada para la civilización victoriana:

> Todo caballero con una esfera de deberes y una posición en la sociedad necesita coraje y presencia de ánimo; de lo contrario, se lo tratará sin duda con menosprecio y se convertirá en objeto del desdén civil. [...] Pero ese coraje no se adquiere en una serie de aventuras desesperadas. La época de la caballería es cosa del pasado. En nuestros días, un hombre no se educa en la templanza por medio de un arduo viaje a través del desierto.[156]

Lo que estaba en cuestión era una definición particular del carácter masculino y, en términos más generales, un tema que Johann Zimmermann había ensayado y Percy y Mary Shelley habían dramatizado, el de los límites permisibles de las iniciativas solitarias extremas. Mientras que los guías suizos se ganaban la vida, los alpinistas ingleses no podían aducir en su defensa la necesidad. Al arriesgar la vida en las montañas, exponían por voluntad propia a sus seres queridos a la posibilidad de un agudo sufrimiento. Tocó a Charles Dickens, ese temible explorador urbano pedestre, trazar el más marcado contraste entre el coraje personal autocomplaciente y el coraje socialmente útil en un artículo de su periódico *All The Year Round*, dos meses después del desastre:

> Nos dirán que el "alpinismo" es un ejercicio varonil. Lo es, en la medida en que no es femenil. Pero no es propio de un hombre noble cuando es egoísta. ¿Es varonil exponer a un padre, un hermano, una esposa, a la probabilidad de un pesar del todo innecesario? ¿Ponerlos tal vez en peligro por la satisfacción de recuperar nuestros restos? Tentar a esforzados guías, en su mayoría hombres de familia, a exponer la vida por un objeto inadecuado. [...] Nadie dirá ni creerá que nuestros compatriotas (sean irlandeses, escoceses o ingleses) temen enfrentar el peligro. Pero el peligro debe enfrentarse con nobleza. Compárese al hombre que asciende al monte Cervino, "dispuesto a conquistar la montaña o morir", tal como informan los diarios, con el que afronta el cólera o visita a pacientes con tifus.[157]

Se considera que la edad de oro del alpinismo llegó a su fin con la tragedia del Matterhorn, pero los interrogantes que suscitó acerca de la legitimidad de la conquista individual de plusmarcas en los bordes de la naturaleza salvaje, ya fuera en tierra o en el agua, volverían a plantearse en diferentes contextos, incluido el propio montañismo, a lo largo del siglo y medio siguiente.

Una vida apartada de otras cosas

A lo largo del siglo XIX, la caminata fue el medio más habitual de experimentar la soledad. "Tenía la sensación de que debía ir a algún lado y estar solo", escribió Richard Jefferies en su autobiografía. "Era una necesidad disfrutar todos los días de algunos minutos de esa vida separada; mi mente exigía vivir su propia vida apartada de otras cosas."[158] Todos, salvo los ancianos y los inválidos, podían salir de su casa o sus lugares de trabajo y descubrir una manera de aportar un equilibrio a su existencia. Esa era la esencia de la silenciosa historia de la recreación, rara vez registrada excepto en

sus formas extremas y mayormente carente de estructura hasta que, hacia fines del siglo XIX, comenzaron a establecerse las asociaciones de excursionismo. La actividad resultó posible gracias a un momento particular en la historia de la comunicación masiva, con caminos mejor mantenidos que nunca y la velocidad confinada a los rieles del ferrocarril. La aparición del automóvil modificaría todos los cálculos respecto de los lugares a los que era seguro y deseable ir a pie. Sin embargo, en una época en la que la población se duplicaba y volvía a duplicarse, el concepto y la práctica de la deambulación solitaria nunca podían darse por sentados.

En cuanto era el lugar donde la humanidad no estaba, un espacio que podía describirse como solitario, la naturaleza salvaje iba a ser objeto de búsquedas y encuentros a lo largo de todo el siglo. En su mayor parte se trataba de una micronaturaleza salvaje. Podía haber grandiosas perspectivas: viajeros resueltos seguían abriéndose paso hacia los lagos ingleses, las Tierras Altas escocesas o las montañas galesas para disfrutar del paisaje como un drama. Una diminuta minoría, con un vasto público lector de sus empresas, se aventuraba en los Altos Alpes. Pero la ambición común no era esa. La experiencia de lo que Thomas Miller describía como "las verdes soledades del país" no se apoyaba en la distancia sino en la intensidad de la vista.[159] Exigía la capacidad de examinar con todos los sentidos lo que podía verse en un paseo de un día, lejos de los hogares urbanos y los destinos de excursión. Durante la semana, la cuestión pasaba por detenerse en un jardín o encontrar un momento para ir por la calle hasta el parque municipal, que en la segunda mitad del siglo estaba convirtiéndose en una presencia más habitual,[160] o bien desplazarse hasta los campos que todavía

estaban a la vista de la mayor parte de las comunidades fabriles del norte, y recogerse en sí mismo frente a alguna parcela conocida de la naturaleza. La cualidad de la mirada disolvía la distracción que podían despertar otras personas. Cada vez más vigorosos, los caballeros andariegos llevaron esta actividad un paso más allá. Provistos de mapas y guías y vestidos con ropa y botas especiales, atravesaban a pie una campiña aún densamente poblada y solo veían los campos y paisajes que, en su mayor parte, había creado y todavía mantenía el trabajo humano. De igual manera, los *flâneurs* urbanos se concebían a sí mismos y a las personas que se cruzaban con ellos como unidades anónimas en una sociedad de desconocidos. La soledad pedestre era un estado de ánimo en la misma medida que una condición física. Cuando no podía evitar el contacto con la gente, exigía una forma particular de abstracción, asistida, en el caso de las excursiones rurales y, a la larga, las exploraciones urbanas, por redes de materiales impresos que eludían la necesidad de hablar efectivamente con la gente con la que los caminantes se cruzaban.

La evitación de otras personas también generaba sus propias formas de conflicto. En un nivel, caminar era una actividad lo bastante intrascendente para que los contemporáneos apenas la advirtieran. El paseo de perros, la única categoría de ejercicio pedestre que requería indirectamente una licencia estatal, se desarrolló como la manera más amplia de ejercicio informal solitario, sin que suscitara prácticamente ningún comentario de observadores y periodistas. Otros comportamientos, como las caminatas dominicales de John Clare, eran objeto de críticas por su rechazo de los rituales colectivamente aprobados. Las caminatas sin una

finalidad evidente en las calles urbanas, o el holgazaneo entre movimientos, implicaban sanciones legales. Desde el establecimiento de los cercados en adelante, hubo disputas legales acerca del derecho de los caminantes a seguir su rumbo a través de una propiedad privada. Discusiones más fundamentales se suscitaron en los bordes de la cultura pedestre. La polaridad entre moverse a solas y moverse en compañía, sobre la que insistían escritores como Hazlitt y Stevenson, generó hacia el final del siglo la resistencia de quienes proclamaban las virtudes de la iniciativa en equipo. Creció la aprensión en lo referido a las formas más extremas de expedición solitaria. Había toda la diferencia del mundo entre partir con provisiones para un día y un pasaje ferroviario de retorno y encaminarse a pie hacia la naturaleza salvaje y despoblada sin garantías de supervivencia física. Originada en el movimiento romántico, suscitaba fascinación la idea de someter a prueba la resistencia física y emocional a la destrucción mediante el alejamiento a pie de la blanda civilización en busca de yermos que no figuraban en los mapas. A su vez, esta actitud provocó una reacción, visible en las advertencias de Zimmermann contra los retiros en total soledad de los que no podía volverse, y que adoptó nuevas formas en el siglo XIX, opuesta ahora al rechazo irracional e irresponsable de la vida sociable.

III. A solas en casa en el siglo XIX

La amenaza de la ociosidad

Hacia el final de su noble tratado sobre la soledad, Johann Zimmermann trasladaba por un momento su atención a las artes domésticas de las mujeres. "Tal vez sea extraño, pero sin duda cierto —señalaba—, que la costura y el tejido han calmado e impedido más malas pasiones que todos los preceptos de prudencia o todas las lecciones de moral."[1] Su interés en tareas tan mundanas como esas surgía de una preocupación más general por las consecuencias de la ociosidad en ausencia de compañía. "Nada es tan peligroso —escribía— como la falta de una actividad que interese a las pasiones, ocupe a las imaginaciones y se valga de las facultades."[2] La amenaza era específica en términos de género y clase. A los hombres se los consideraba más capaces de manejar su imaginación sin límites que a las mujeres, y no cabía suponer que las esposas de los trabajadores pobres estuvieran agobiadas por un tiempo libre sin llenar. Lo que salvaba a las amas de casa burguesas era su larga tradición de ocupar las manos en actividades que exigían la atención suficiente para apartar a la mente de pensamientos indisciplinados.

La consolidación de la institución y el ideal de la familia de clase media durante el siglo XIX debería haber eliminado cualquier

aprensión acerca de las horas pasadas a solas en casa. El rápido crecimiento de la población y la vida urbana hizo poco para perturbar los patrones establecidos de la estructura de los hogares. Poca gente vivía sola. Una serie de estudios demográficos estableció que alrededor del 95% de los hogares estaban compuestos por dos o más personas. Solo el 1% de la población total vivía sola. Había una variación limitada alrededor de ese promedio, con algunas parroquias en las que se registraba una completa ausencia de unidades solitarias cuando el censista llamaba a la puerta.[3] A diferencia de lo ocurrido en el siglo xx, en ese periodo no hubo casi ningún cambio ni en la proporción de ancianos en la sociedad ni en su propensión a terminar sus días sin compañía.[4] En cualquier momento que se considerara, alrededor de 19 de cada 20 hombres de 65 años o más y 18 de cada 20 mujeres vivían con una o más personas.[5] El análisis detallado de la cohabitación de parientes, en especial padres viudos y sus hijos, solo comenzó a hacerse luego de 1945, pero es probable que en el siglo xix, como más adelante, muchos de los que declaraban dormir solos vivieran tan cerca de una familia que los apoyaba que podían pasar con ella gran parte de las horas del día.[6] La ideología del hogar de clase media, cada vez más arraigada, reforzaba los patrones demográficos básicos. Si bien persistían algunas oportunidades de desarrollar una actividad económica, las esposas e hijas vivían con menor frecuencia en la tienda o el negocio y tenían un menor papel directo en la búsqueda de ingresos para el hogar que emprendían sus maridos y padres. El énfasis recaía sobre la función social de las mujeres, prepararse para su papel de madres y asumirlo, así como ocuparse de sus hombres cuando

volvían a casa.[7] Las actividades de la familia se realizaban en presencia de una o más criadas con cama adentro, y las rutinas hogareñas se complementaban con frecuentes visitas a y de otras familias del barrio.

Aun así, no era fácil poner fin a la cuestión de cómo alcanzar un equilibrio apropiado entre la actividad solitaria y la actividad sociable dentro del hogar. En parte, esto tenía que ver con la inmensa variedad de situaciones ocultas por los promedios demográficos. Si bien la experiencia de vivir solo era en todo momento poco común, a lo largo de una vida se ampliaban las posibilidades de que se produjera, cuando los individuos se trasladaban a comunidades en un inicio desconocidas o experimentaban pérdidas repentinas. En los hogares había a menudo miembros de la familia no nuclear con quienes las relaciones tal vez no fueran más que distantes. A medida que crecían, los hijos necesitaban menos contacto con sus madres, y en el caso de los varones era cada vez más habitual que las familias de clase media y clase alta los enviaran a internados. Las mujeres que nunca se casaban solían tener un estatus marginal: no estaban excluidas pero tampoco formaban plenamente parte de la vida de la familia. Por regla general, las esposas y las criadas no compartían las tareas domésticas ni el tiempo social. Una empleadora podía considerarse completamente sola a pesar de estar diariamente en presencia de una o más mujeres que dormían en la misma casa. A la inversa, una sirvienta joven, que había dejado su hogar para incorporarse al servicio de otro en los primeros años de su adolescencia, podía sentir un profundo encierro en su dormitorio del altillo. Era preciso ajustar y rehacer continuamente las

estrategias de sociabilidad, sin tener la certeza de que los disgustos pudieran evitarse o superarse.

El teatro físico de la domesticidad desafiaba las generalizaciones. Las disposiciones internas de las viviendas exhibían inmensas variaciones. En el escalón más bajo, había habitaciones en el sótano o inquilinatos en casas multifamiliares donde todas las actividades debían realizarse en presencia de otros. Estas casas se multiplicaron en distintas zonas en respuesta a marcados incrementos de la población, pero durante el período hubo un crecimiento de largo plazo en la cantidad de habitaciones disponibles para cada hogar. A comienzos del siglo XX, cuando comenzaron a hacerse estudios nacionales, se reveló que apenas el 1,6% de la población inglesa y galesa vivía en un solo cuarto, en tanto que más de una quinta parte ocupaba cuatro habitaciones y tres quintas partes, cinco o más.[8] En Escocia, donde las unidades eran tradicionalmente más pequeñas, el porcentaje de alojamientos de una sola habitación cayó de 26,2 a 8,4 entre 1861 y 1911.[9] El paso de una a dos habitaciones planteaba una posibilidad mínima de elegir con quién asociarse. En los últimos veinticinco años del siglo XIX, las viviendas municipales inglesas tenían, de conformidad con lo dispuesto por las ordenanzas, dos habitaciones en la planta baja, y se incluían cada vez más una trascocina separada para cocinar y lavar, dos o tres dormitorios y una superficie cercada en la parte de atrás de la propiedad. La variedad de espacios multiplicaba las oportunidades de moverse entre distintos niveles de sociabilidad. Cuando todo el mundo estaba en casa, y la sala de adelante se reservaba para funciones rituales familiares, debía de ser difícil escapar a la compañía física.[10] Pero, con la ida y venida de los

ocupantes, a lo largo del día se abrirían zonas en el interior de la casa o en su patio o jardín.

Otra de las cuestiones era la evolución de la función de la costura y el tejido y varias otras recreaciones domésticas que cobraron cada vez mayor envergadura a medida que transcurría el siglo. La actividad era mejor que la inactividad, pero a su respecto había varios interrogantes sin respuesta: cómo se movía quien la encaraba entre sus formas solitarias y sociables, si se la llevaba adelante con suficiente vigor y hasta qué punto no hacía sino dorar la jaula dentro de la cual vivían muchas mujeres. En las primeras décadas del siglo XIX se planteó con aprensión la posibilidad de que la generación naciente de mujeres ya no tuviera la autodisciplina necesaria para continuar con sus agujas o cualquier otra tarea. Sarah Stickney Ellis sostenía que "la mayor parte de las damas jóvenes (puesto que ya no son mujeres) de nuestros días se distinguen con creces por una languidez mórbida de la mente y el cuerpo —excepto cuando están bajo la influencia de estímulos—, un constante anhelo de excitación y un ansia por escapar de todo lo que se parezca a un deber práctico e individual".[11] La "morbidez lánguida" tenía ecos de la ubicua enfermedad de la melancolía y su tendencia a socavar el discurso social concreto. El tratado de 1845 de Jean-Étienne Esquirol sobre la "lipemanía o melancolía" hacía un especial hincapié en la "vida sedentaria de nuestras mujeres" como una causa de su encierro.[12]

Hacia mediados de siglo, sin embargo, dentro de la comunidad de mujeres educadas comenzaron a alzarse voces que cuestionaban la finalidad de las labores de aguja y otras formas de recreación doméstica respetuosa. Los hombres no tejían y solo rara vez se

dedicaban al bordado de lujo.[13] No hacían su ropa y en muy contadas ocasiones trataban de remendarla. Florence Nightingale cavilaba sobre un universo alternativo:

> Supongan que, por la mañana, viéramos a un grupo de hombres sentados alrededor de una mesa en la sala de estar y dedicados a mirar estampados y trabajos de estambre y a leer libritos: ¡cómo nos reiríamos! Una vez se supo que un miembro de la Cámara de los Comunes hacía trabajo de estambre. [...] ¿Por qué habríamos de reímos al ver a un hatajo de hombres sentados a la mesa en una sala de estar por la mañana y creer que está bien cuando se trata de mujeres? ¿El tiempo del hombre es más valioso que el de la mujer? ¿O la diferencia entre el hombre y la mujer es esta, a saber, que la mujer no tiene, ciertamente, nada que hacer?[14]

Cuanto más consumían sus días en esas actividades, más parecían esposas e hijas malgastar sus talentos. El mero volumen de objetos hechos en y de ordinario para el hogar de clase media plasmaba la reclusión de quienes lo manejaban. La suma de tanta actividad era la negación de la pretensión de dignidad y autoridad de las mujeres.[15] Si no existía otra cosa que la costura y el tejido, ¿qué posibilidad había de plantear alguna vez un argumento más general en favor de su participación en ámbitos más amplios de poder y creatividad?

La resolución de este debate distaba de ser clara. Si bien muchas de las silenciosas recreaciones domésticas tenían una larga herencia, su volumen y su variedad experimentaron en el siglo XIX una rápida expansión. La gama de pasatiempos prácticos de este período reflejaba su modernidad. Los impulsaban una prosperidad sin precedentes de los hogares, cambios en la disponibilidad del tiempo dentro de la casa, una pujante y receptiva economía de consumo y, de manera crucial, el vigoroso uso de la comunicación

de masas. El resultado no consistía meramente en llenar horas vacías de días sin sentido: cabría argumentar, antes bien, que esas actividades reformulaban de manera fundamental el equilibrio entre sociabilidad y soledad. La familia victoriana de clase media generaba una vasta gama de actividades solitarias con el fin de mantener su equilibrio. La variedad de prácticas privadas y la fluidez entre sus formas personales y colectivas eran cruciales para el mantenimiento de la naturaleza exteriormente social del hogar burgués. Además, la proliferación de los materiales impresos y la correspondencia expandió con rapidez el ámbito de las comunidades virtuales. Para las consumidoras y escritoras de cartas de la época, la opción ya no era una conversación cara a cara o el silencio. Ahora podían, al contrario, abstraerse de la compañía de los miembros de su hogar e incorporarse a redes más amplias de participantes que nunca entraban a la casa ni ponían en tela de juicio sus rituales domésticos y sus estructuras de autoridad. Más avanzado el siglo, esas redes comenzaron a fusionarse en organizaciones formales, pero estas solo eran un centro burocrático de las pasiones y los pasatiempos de individuos entusiastas. Al mismo tiempo, como veremos en la sección final de este capítulo, la equiparación de soledad y patología mental empezó a ser objetada por mujeres radicales y creativas. La utilización de la invalidez como una razón o una excusa para apartarse de la sociedad doméstica se exploró en una serie de vidas y los escritos que las acompañaban. En estos, la tecnología de la recreación doméstica solitaria se convertía en una defensa contra la participación forzada en la vida hogareña y, a la vez, en un canal para intervenir en iniciativas intelectuales u organizativas de carácter más amplio.

El solitario y otros pasatiempos

Tal vez deberíamos empezar por un pasatiempo que pertenece específicamente a esta época y que encarnó de la manera más evidente los placeres de la actividad solitaria. Como Janet Mullin demostró hace poco en *A Sixpence at Whist*, los juegos de cartas con apuestas pequeñas eran un elemento esencial de la sociabilidad doméstica de la clase media dieciochesca.[16] Todo el mundo conocía los juegos más populares y podía darse el lujo de sacar a relucir una baraja muy usada cuando la familia quería entretenerse o brindar un momento de diversión a visitantes ocasionales. Las partidas estaban abiertas a jóvenes y viejos, hombres y mujeres, y daban expresión a reglas aceptadas de conducta educada. El objetivo no era la ganancia económica, sino pasar el tiempo en interiores a menudo mal iluminados en procura de resultados mutuamente aceptables. El juego de cartas enteramente solitario parece haberse desarrollado como un pasatiempo en alguna otra parte del norte de Europa. El primer manual conocido de solitario o *patience* [paciencia], como se llama en Gran Bretaña, se publicó en Moscú en 1824.[17] El juego se tornó popular en Francia y Alemania y un primer camino de acceso a Inglaterra pasó tal vez por el príncipe Alberto, que jugaba un juego que había conocido en su niñez. Hacia mediados de siglo se vendían en Europa barajas específicamente diseñadas para el solitario.[18] La primera guía británica, *Illustrated Games of Patience* de *lady* Adelaide Cadogan, publicada en 1874, describía 35 juegos, muchos con sus denominaciones originales alemanas.[19] Al mismo tiempo, la variante del juego de mesa para una sola persona, en la

cual el jugador elimina todas salvo una de las 32 canicas o fichas, también ingresó a la cultura recreativa y generó a su vez su propia literatura.[20]

Los manuales de juegos de cartas demostraban que había tiempo no solo para jugarlos solo, sino también para aprender o inventar de manera incesante variaciones de la tarea básica de formar escaleras de un mismo palo, a menudo con dos barajas a la vez. El *Penguin Book of Patience* moderno enumera doscientos cincuenta juegos, y el doble si se incluyen las variaciones conocidas.[21] Las nuevas versiones exigían una seria atención. En *Games of Patience Illustrated by Numerous Diagrams*, "la liebre y los sabuesos" *["hare and hounds"]* comenzaba con la siguiente descripción: "Reparta las cartas de izquierda a derecha, de a una y cara arriba, en diez 'depósitos de la liebre', contando de uno a diez mientras las reparte, y ponga en una nueva pila (como 'sabuesos') cualquier carta —con excepción de los diez, sotas, reinas y reyes— cuyo valor coincida con el número del 'depósito' al que corresponde".[22] Una vez incorporadas las formas básicas alemanas, se hicieron ingeniosos esfuerzos para asociar el juego a otros pasatiempos populares. Por ejemplo, *The Book of Patience,* libro de Walter Wood publicado en 1887, describía cómo jugar al "jardín de flores" con un mazo de cartas:

> Este es un bonito juego, y no muy difícil de ganar si se juega con cuidado. Arme seis pilas de seis cartas cada una, cara arriba, y dispóngalas en abanico, como en la ilustración. Esas pilas son los *canteros*. Quedarán dieciséis cartas, que usted debe disponer en abanico en su mano o poner sobre la mesa, cara arriba, de acuerdo con su valor, debajo de los canteros, como en la ilustración: estas forman *el ramo*. El objeto del juego es hacer escaleras *del mismo palo* del as al rey, con cartas tomadas del cantero y del ramo.[23]

Mientras que las prácticas de sociabilidad del siglo XVIII se apoyaban en un conocimiento común de un puñado de juegos, ahora todos los jugadores podían expresar su preferencia individual y su ingenio mental. El solitario brindaba una respuesta a los espacios vacíos del día y solo requería uno o dos mazos de cartas que podían comprarse por apenas 1 penique cada uno. No eran necesarias ni la compañía ni la vigilancia de otros participantes. A solas, cada jugador dependía de su disciplina moral personal para respetar o violar las reglas cada vez más complejas en procura de volver a ordenar el mazo.

Las referencias literarias al solitario destacaron desde el comienzo la importancia que el apartamiento de la compañía tenía para el jugador. Una de las primeras descripciones del juego en inglés aparece en *Grandes esperanzas*, el libro de Charles Dickens de 1860-1861. Pip está buscando a Magwitch, el convicto fugitivo que tiene marcadas en la cara "las influencias de su solitaria vida en una choza" que había llevado en Australia y ahora se oculta en un cuarto en Londres.[24] En este caso, la soledad es, sin la menor duda, un asunto de vida y muerte. Magwitch cree que, por ser un convicto que ha regresado, lo colgarán si lo encuentran. "Dudo de que un fantasma hubiera sido más terrible para mí —recuerda Pip—, en esos cuartos solitarios durante las largas veladas y las largas noches con el rugir constante del viento y la lluvia." Abandonado a su propia suerte, Magwitch se entretiene "jugando un complicado tipo de solitario con un raído mazo de naipes que era suyo, un juego que hasta entonces yo nunca había visto ni he vuelto a ver desde entonces, y en el cual, para marcar sus victorias, él clavaba su navaja en la mesa".[25]

Más avanzado el siglo, entre los propietarios de clase media menos abrumados, el valor del juego de cartas radicaba en su contraste con todas las formas de trabajo, tal como Mary Whitmore Jones explicaba en su guía:

> Sabemos de señoras solas que, en sus solitarios atardeceres, solían sentarse a leer, escribir o trabajar hasta aturdirse el cerebro y hacerse llagas en los dedos. Esas señoras encontraron un inmenso alivio al dejar a un lado libros y afanes, tomar las cartas y solazarse con un solitario antes de ir a la cama. Sabemos de profesionales muy trabajadores que lo juegan regularmente al anochecer; el solitario representa una ruptura en sus pensamientos y evita que, por la noche, se obsesionen con el negocio que los ha absorbido todo el día.[26]

Se sostenía que el juego era particularmente adecuado como diversión para las personas a quienes su salud les impedía participar en la vida de la familia: "Sabemos de inválidos —escribía la señorita Whitmore Jones—, condenados a yacer en un deprimente sofá todo el santo día, y que esperan con ansia su solitario del anochecer como el momento más agradable de su triste existencia".[27] Tanto el juego de cartas como su par de mesa se promovían asimismo como un antídoto para los viajes de larga distancia, en los que era cada vez más habitual suponer que el pasajero haría a un lado cualquier intercambio social. A falta de conversación con extraños, podía encontrarse una ocupación para las manos y la mente.[28] Gracias a la inventiva señorita Jones, los viajeros, durante sus traslados en tren, podían desplegar sus cartas en el tablero portátil de solitario "Chastleton".

Un segundo pasatiempo solitario recién inventado era el inesperado subproducto de la revolución de las comunicaciones de la época. En tanto que muchas recreaciones victorianas podían

situar sus antecedentes en épocas anteriores de la civilización, la filatelia tenía una fecha exacta y reciente de origen. Su nacimiento se produjo el 1° de mayo de 1840, cuando salió a la venta la primera Penny Black. La velocidad con que el coleccionismo de estampillas tomó vuelo como un *hobby* privado y una pujante práctica comercial y organizativa reflejaba la energía de la recreación silenciosa en este período. Comenzaría a presentarse como un *hobby* reconocido hacia mediados de la década de 1840, y el primer catálogo ilustrado de estampillas en inglés se publicó en 1862.[29] Por entonces, afirmaba esta publicación, los álbumes para guardar y exhibir colecciones podían "conseguirse en casi todas las papelerías".[30] La actividad era atractiva para muchos. John Edward Gray, en el libro *The Illustrated Catalogue of Postage Stamps for the Use of Collectors*, de 1865, declaraba: "El coleccionismo de sellos postales es una moda que no se limita a este país ni a una sola clase; en efecto, es frecuente ver las colecciones en la sala de estar de los opulentos, el estudio de los ilustrados y la taquilla del escolar".[31] La atracción que despertaba la filatelia era de vasto alcance. El impulso de coleccionar podía satisfacerse sin llenar interiores domésticos atestados con objetos invasivos. Los escolares podían aprender historia y geografía, y los adultos interesados en la técnica tenían la posibilidadad de rastrear innovaciones en el papel, el diseño, la tipografía, las marcas de agua, la perforación, el grabado y las técnicas de impresión y la moneda.[32]

El resultado de que las estampillas raras se monetizaran rápidamente fue la aparición de una nueva fuente de especulación financiera. La filatelia celebraba sobre todo el lugar de Gran Bretaña en el orden internacional. Junto con la máquina de vapor y los

ferrocarriles, la creación del Penny Post, obra de Rowland Hill, y la invención asociada de la estampilla engomada podían proclamarse como innovaciones de primer nivel mundial. La filatelia se convirtió en el medio más eficaz de celebrar el crecimiento concomitante del Imperio británico. Las nuevas colonias emitían sus propias estampillas, que en la madre patria podían comprar luego los entusiastas, muchos de los cuales terminaban por especializarse en la producción de lugares específicos. Según el historiador de Stanley Gibbons, el principal distribuidor de estampillas, su "Álbum imperial", publicado por primera vez en 1879, se convirtió, "más allá de toda duda, en el álbum de estampillas más conocido y popular del mundo".[33] El carácter nacional del *hobby* se confirmó cuando lo adoptó la realeza, inicialmente en la persona del duque de York, futuro Jorge V.

Como en el caso de la propia correspondencia, la filatelia era una manera de conectar a un individuo particular con redes más amplias. En el núcleo de la actividad estaba el coleccionista solitario —quien en ese período parecía ser casi siempre varón, si bien había excepciones— que se sentaba con su álbum y la parafernalia de pincitas, fijasellos, lupas y odontómetros, examinaba sus estampillas, organizaba su colección, leía catálogos, guías y periódicos y planeaba alguna compra, en valores que iban desde un poco de cambio suelto hasta las 1.400 libras que el duque de York (a esta altura príncipe de Gales) invirtió en 1904 en un sello de 2 peniques azul de Mauricio.[34] La fortaleza del *hobby* era su flexibilidad. Era posible dedicarse a él en los intersticios de una vida agitada. Requería, a lo sumo, un escritorio o un espacio temporario en una mesa. No había un calendario prescripto de actividad ni una

rutina impuesta. La única regla era la privacidad de la propiedad personal y la capacidad de proteger los álbumes del daño o la pérdida a manos de otros integrantes de la casa. El individuo tenía la libertad de definir su estrategia de colección y decidir si sus álbumes podían o no mostrarse a familiares y amigos.

Al igual que otras recreaciones silenciosas, la filatelia era una soledad controlada por la concentración. Lo importante no era la presencia o ausencia de compañía, sino la capacidad de sumergirse en la ocupación. Como en el caso del solitario, la filatelia atraía en particular a quienes estaban agotados por tareas mentales más arduas. Una guía explicaba que, "por ser algo que uno puede permitirse a todas las edades y en todas las estaciones, el coleccionismo de estampillas está convirtiéndose cada vez más en el recreo favorito bajo techo para los trabajadores intelectuales. Es posible emprenderlo o dejarlo a un lado en cualquier momento y en cualquier etapa".[35] La filatelia representaba una distracción absorbente al margen de toda compañía y la implicación con un contexto externo estimulante: "Una provisión siempre creciente de nuevas emisiones de uno u otro de los muchos grupos de países emisores de estampillas reanima periódicamente el interés del coleccionista que flaquea y lo liga de nuevo al *hobby* de su preferencia".[36]

Al mismo tiempo, el coleccionista solitario estaba inmerso en un ambiente comercial, organizativo y literario intensamente activo. El negocio de Stanley Gibbons, que ya en 1856 había comenzado con la distribución de estampillas en la farmacia de su padre en Plymouth, era solo uno de los muchos que habían surgido para satisfacer la demanda de especímenes individuales y paquetes

surtidos, junto con todos los accesorios para el coleccionista. Como las demás firmas, Gibbons vendía los subproductos de la correspondencia y dependía de esta para mantener su negocio: "Editaba en persona todos sus álbumes y catálogos —escribió su biógrafo—, y en los períodos de mayor actividad recibía entre doscientas y trescientas cartas por día, todas las cuales, con muy pocas excepciones, se respondían el mismo día de su recepción".[37] Los propios coleccionistas se agruparon en organizaciones, la primera de las cuales fue la Sociedad Filatélica de Londres, fundada en 1869.[38] Las siguieron sociedades provinciales, como un grupo de entusiastas de Sheffield que se reunían para oír presentaciones de tópicos espléndidamente arcanos. En febrero de 1895, J. H. Chapman mostró "las estampillas de franqueo privadas de España: las emisiones del Cartero Honorario de España y sus Indias, el doctor Thebussem".[39] Y lo que había era, sobre todo, materiales impresos, bajo la forma de catálogos, actas organizativas y monografías acerca de todos los aspectos de los frágiles fragmentos de papel engomado. Según un exaltado estudio del coleccionismo de estampillas en 1902, "su literatura es más abundante que la dedicada a ningún otro *hobby*".[40]

Mientras los integrantes masculinos de la casa revisaban detenidamente sus álbumes, las muchachas y las mujeres se ocupaban de sus agujas. El bordado tenía una larga tradición, pero en este período, como sucedió con tantos otros pasatiempos domésticos, experimentó un crecimiento explosivo.[41] El trabajo de lana de Berlín dominó la práctica de hacer imágenes con hilos entre 1825 y 1875, aproximadamente. En esencia, era una costura por números, y en su apogeo fue objeto de burlas por traicionar el

refinado arte del bordado clásico. El proceso incluía pedazos de lienzo de malla junto con los correspondientes patrones impresos en papel cuadriculado. Debía su nombre a la fuente original de la lana, que se hilaba en Gotha y se teñía en Berlín. La bordadora seleccionaba los colores que quería usar y copiaba los patrones en el material preparado. En un comienzo los kits se importaron de Alemania, y el mercado británico se expandió con rapidez luego de que la principal tienda de costura de Londres, Wilk's Warehouse de Regent Street, comenzara en 1831 a venderlos. Hacia 1840 se calculaba que había en venta catorce mil motivos diferentes. Se desarrolló un floreciente comercio de segunda mano, ya que las compradoras revendían los patrones usados a la mitad del precio original.[42] El atractivo radicaba en la garantía de un resultado artístico sin un prolongado entrenamiento de la mano o los ojos. "No hacía falta una verdadera aptitud con la aguja —escribe una historiadora del bordado victoriano—, simplemente la capacidad de contar y una cantidad infinita de tiempo y paciencia."[43]

La mayoría de las recreaciones domésticas tenían un muy claro contenido de género, y ninguna lo tuvo más que la producción de objetos cosidos o adornados destinados al uso o la decoración.

> Y si buscamos el quehacer femenino que aumenta indiscutiblemente las comodidades y las elegancias de la vida —escribía la condesa de Wilton en 1841—, ¿a cuál nos referiremos, si no a las LABORES DE AGUJA? El dobladillo de un pañuelo de bolsillo es en sí mismo algo trivial, y sin embargo es una rama de un arte que proporciona una útil, elegante y agradable ocupación a una mitad de la raza humana y hace una contribución muy material a las comodidades de la otra mitad.[44]

La actividad fortalecía un estereotipo de servicio productivo silencioso, a la vez creativo y subordinado a las necesidades y los gustos del hogar. Era un arte práctico apto para casi todas las superficies visuales del interior doméstico, incluidas las prendas de sus ocupantes masculinos. Los tejidos de trabajo de lana de Berlín se incorporaban a colgaduras, cortinas, tapices, escabeles, antimacasares, pantallas, alfombras, manteles, adornos para la repisa de la chimenea, bolsillos del reloj, chalecos y pantuflas.[45] Las imágenes que las mujeres decidían reproducir de los catálogos reflejaban el lenguaje visual del hogar de clase media e incluían flores, arte gótico, animales domésticos, religión y la familia real. Los defensores del trabajo de lana de Berlín sostenían que, a pesar de los motivos producidos en masa y las técnicas a prueba de tontos, había que tener juicio artístico para elegir las lanas y los patrones y persistir hasta obtener una imagen satisfactoria. Un manual de 1851 defendía con tenacidad la artesanía:

> Algunos insistirán, tal vez, en que las labores de aguja, tal como se practican en nuestros días, no son otra cosa que un arte mecánico, y la reciente invención de los patrones de Berlín puede favorecer de algún modo esa opinión. Nosotros, sin embargo, la negamos por entero. Nadie que mire el trabajo del mero copista de esos motivos (tal como se hace habitualmente con fines de venta en Alemania, donde no se exhiben ni gusto ni juicio en la selección de los colores, y tampoco destreza en su aplicación) podrá compararlo con el de la talentosa costurera que, aun cuando haya trabajado puntada por puntada sobre el mismo patrón, produce lo que cabe denominar con justicia una "pintura con la aguja".[46]

Una economía de consumo eficiente y receptiva producía y distribuía los motivos, las lanas y elementos relacionados, y una cantidad siempre en aumento de revistas y manuales ofrecían

estímulo e instrucciones. Pero en el centro de la actividad estaba el individuo, la mujer inclinada sobre su pedazo de tela y absorbida en las secuencias de puntadas y colores. En un manual de fines del siglo XIX se leía:

> El bordado es en esencia un arte personal, y esto, tal vez, sumado a su adaptabilidad, no solo al uso y el adorno domésticos sino también a las condiciones comunes y corrientes —el hecho de no requerir un taller especial o una costosa planta para su producción—, ha contribuido al éxito de su revitalizada práctica, lo cual se debe al entusiasmo, el gusto y la paciencia de nuestras compatriotas.[47]

El tiempo y la paciencia eran los factores comunes a toda una serie de recreaciones domésticas silenciosas. Estas consumían los minutos y las horas libres, pero rara vez tenían un espacio protegido de las necesidades de la familia. Las actividades más productivas eran las que podían iniciarse y dejarse según lo permitieran las circunstancias. Podía llevárselas a cabo en una total soledad física. A pesar de que en los hogares de clase media los interiores estaban superpoblados, a menudo era posible encontrar una habitación temporariamente desocupada o, siempre que se ignorara a las criadas, disfrutar de la libertad de toda la casa cuando el resto de sus integrantes estaban en la escuela o el trabajo, ya acostados o, en el caso de los hombres, en su club. O podían constituir una forma de soledad absorta, donde la costurera estaba a la vez presente en medio de la compañía circundante y ausente de esta mientras se concentraba en su imagen.

En su aspecto más eficaz, las labores de aguja servían para crear un universo mental interno en el que la manipulación de los dedos permitía una concentración reflexiva que de lo contrario era

inalcanzable en la cargada rutina cotidiana de la familia. *The Ladies' Handbook of Knitting, Netting, and Crochet* llegaba a la conclusión de que las diversas actividades con aguja llevarían a las mujeres "a la formación de hábitos de pensamiento y reflexión, que quizá resulten en logros más elevados que el tejido de un chal o la confección de un bolso de red".[48] El *Housewife's Treasury,* de la señora Beeton, trazaba un inesperado paralelo con una práctica que todavía era en gran medida privativa de los hombres: "Las labores de aguja tienen una peculiar influencia calmante que es, acaso, bastante similar a la experimentada por los amantes de 'la hierba' cuando están bajo la influencia del tabaco. Si una mujer está sola, la costura la ayuda a pensar".[49]

El disfrute de estas formas de soledad absorta se limitaba a quienes usaban una aguja para algún tipo de placer recreativo. El furor por el trabajo de lana de Berlín, desafiado hacia fines de siglo por el renacimiento del bordado artístico, tenía poco en común con la lucha desesperada de muchas esposas de clase obrera para mantener la ropa de su familia en un estado adecuado para que pudiera ponérsela la mañana siguiente. Muy poco antes de la Primera Guerra Mundial, Maud Pember Reeves llevó a cabo un precoz estudio de la gestión del tiempo, en el que siguió a una muestra de hombres y mujeres para ver cómo se ocupaban en el transcurso de un día típico. Las amas de casa se dedicaban a coser, con frecuencia a solas, pero no por elección. Una vez que sus hijos y maridos se habían ido a acostar, se sentaban solas a remendar las prendas que estos se habían sacado y que necesitarían para ir a la escuela o al trabajo la mañana siguiente. Tres entradas de diario del anochecer rezaban:

9:00. Remendar la ropa del marido y seguir con el vestido hasta las diez.

8:30. Coser mientras el marido se va a la cama. 9:00. Despedir a la madre. Dejar todo listo para la mañana. Remendar la ropa del marido tan pronto como este se la saca.

8:00. Ordena, lava las cosas del té del marido, barre la cocina y remienda ropa, cuida al bebé, lleva a los niños más grandes a la cama. 8:45. Prepara la cena del marido; remienda ropa.[50]

Su apartamiento de la vida de la casa tenía que ver con la necesidad práctica, no con la abstracción reflexiva. La experiencia dominante no era la renovación mental, sino el agotamiento físico.

Soledad en red

Las guías publicadas sobre el solitario, la filatelia y la costura eran textos autosuficientes, que no solo describían sino que, con frecuencia, también exponían visualmente diversas etapas de las recreaciones. Eran características de una floreciente literatura del ocio silencioso.[51] En 1852, Samuel Beeton creó un nuevo formato para las revistas femeninas. *The Englishwoman's Domestic Magazine* prometía brindar información práctica y precisa sobre una gama de temas que incluían cocina, ropa, bordado, mascotas, diversiones y jardinería.[52] La clave de su éxito residía en la combinación de detalles exactos y aplicables sobre la actividad de marras y la apelación a las lectoras, a quienes se suponía tanto cuidadosas administradoras hogareñas como mujeres inteligentes y de lenguaje expresivo. Se las instaba a escribir a la revista, tanto acerca de las destrezas artesanales que querían poner en práctica como sobre una multitud de tópicos literarios y ocupacionales.

El crecimiento de la literatura periódica se acompañó de una diversificación en el mercado de los manuales generales de recreaciones silenciosas. Hacia el último tercio del siglo XIX, la cantidad de libros de referencia era tan grande que las editoriales emprendedoras podían lanzar al mercado compendios que aspiraban a presentar síntesis del saber impreso destinadas a las consumidoras domésticas. Iniciativas como *The Home Book of Pleasure and Instruction*, de la señora Valentine; *Household Guide*, de Cassell, y el *Housewife's Treasury of Domestic Information*, de la señora Beeton, proporcionaban información sobre cocina, toda clase de labores de aguja, artes caseras, entrenimiento hogareño, jardinería, mascotas y aves y otros animales curiosos, al igual que otros *hobbies* incipientes como la fotografía y la filatelia.[53]

Las guías se basaban en dos convicciones. En primer lugar, se suponía que no había desdoro alguno en el hecho de que hombres y en particular mujeres respetables hicieran objetos útiles y decorativos o manejaran animales con sus propias manos.

> En estos días de máquinas de coser, modelos de papel y revistas de modas —escribía la señora Beeton— con sus correspondientes ilustraciones de una moda siempre cambiante, ya no puede haber más razones por las que una dama no deba utilizar su tiempo de ocio para confeccionar sus propios vestidos de las que había en tiempos pasados, cuando se sentaba a la rueca y hacía su propia ropa blanca.[54]

En segundo lugar, se aceptaba que la transmisión oral de destrezas de una generación a otra era insuficiente para vérselas con la abundancia de oportunidades que se les presentaban a los residentes de hogares de clase media. Así como los propietarios educados se volcaban a la literatura religiosa con fines de mejora

espiritual y a las novelas para nutrir su vida imaginativa, cabía esperar que buscaran en textos el conocimiento de asuntos arcanos como la confección de flores de papel y el modelado en corcho.

Las guías enciclopédicas eran las herederas de tradiciones literarias que se remontaban a siglos y en algunos casos a milenios atrás. En los períodos victoriano y eduardiano, las editoriales encontraron un mercado no solo para nuevas guías de diversas actividades, sino también para bibliografías de un material en aumento constante. El libro de 1881 *Angling Literature in England*, de Osmund Lambert, afirmaba ser el séptimo de los estudios dedicados al tema, y lo siguió en 1910 *Ancient Angling Authors*, de Walter Turrell.[55] La literatura culinaria se convirtió en una forma literaria, tema de estudios de Carew Hazlitt (nieto de William) y Arnold Oxford.[56] Hazlitt estableció un linaje literario inglés que se remontaba a Neckam de San Albano, en los comienzos del siglo XII, y Oxford situó en 1500 el primer libro impreso de cocina publicado en inglés. Con anterioridad a *Childe Harold* de Byron, el libro más exitoso del editor John Murray había sido el conciso *A New System of Domestic Cookery*, de Maria Eliza Ketelby Rundell. Publicado por primera vez en 1806, hacia 1816 se habían vendido cincuenta y ocho mil ejemplares; en 1840 estaba en su sexagésimo cuarta edición y siguió vendiéndose durante el resto del siglo.[57] El bordado afirmó su identidad histórica y literaria en *The Art of Needlework*, libro editado por la condesa de Wilton.[58] Y Cornelia Mee vendió más de trescientos mil ejemplares de sus guías de croché y tejido entre las décadas de 1840 y 1870.[59]

La pesca era singular por el hecho de que un solo texto histórico, *El perfecto pescador de caña*, de Izaak Walton, dominaba la

creciente literatura.[60] Publicado por primera vez en 1653, siguió editándose a lo largo del siglo XIX y disfrutó de un resurgimiento con la expansión de la pesca con caña convertida en deporte.[61] Desde la década de 1830 en adelante se publicaron al menos cuatro ediciones anuales casi todos los años. Entre 1890 y 1899 aparecieron 43, dos tercios de ellas en Gran Bretaña y el resto en Estados Unidos.[62] Y continuó leyéndoselo, a pesar de variadas mejoras en las técnicas y la tecnología de la pesca con caña durante la era victoriana.[63] Parte del encanto del libro radicaba en su estilo conversacional, ya que Walton hablaba no solo con sus lectores, sino también con autores anteriores.[64] "A continuación les daré algunas otras instrucciones sobre la pesca con mosca —escribía—, como las que da el señor Thomas Barker, un caballero que dedicó mucho tiempo a pescar: pero lo haré con una pequeña variación."[65] En la raíz de la tradición impresa inglesa estaba *The Treatise of Fysshinge wyth an Angle* de 1486, uno de los primeros libros impresos sobre un tópico secular. El texto, que se estima basado en manuscritos monásticos aún más antiguos, se proponía cumplir exactamente la misma función que todas las guías ulteriores.[66] Se dirigía al principiante entusiasta y le brindaba toda la información necesaria para llegar a ser exitoso en el pasatiempo elegido: "Si queréis ser hábiles en la pesca, debéis en primer lugar aprender a hacer vuestros aparejos. A saber: vuestra caña, vuestros sedales de diversos colores. Tras lo cual debéis saber cómo pescar, en qué lugar del agua, a qué profundidad y en qué momento del día, en busca de qué tipo de pez, en qué tiempo".[67] Hacia fines del siglo XIX, tanto en la pesca con caña como en muchos otros pasatiempos, incluido el montañismo, como hemos visto, era imposible medir la

proporción entre quienes tenían textos a fin de usarlos y quienes se contentaban con sentarse solos en su sillón y disfrutar de manera vicaria de las dificultades y afanes de otros. "¿Por qué agregar otro volumen a los ya recargados estantes de la literatura de pesca?", se preguntaba J. J. Manley en la introducción a su conciso *Notes on Fish and Fishing*, de 1881. "Me han dicho o he leído que en el Reino Unido hay no menos de quinientas personas que hacen una práctica de la compra de cada nueva adición a la literatura sobre la pesca."[68]

La biblioteca de John Clare ilustra la penetración de los impresos en la recreación silenciosa. A diferencia de los jardineros suburbanos neófitos a quienes proveían J. C. Loudon y sus sucesores, aquí estábamos frente a un hombre de campo que parecía tener poca necesidad de asistencia literaria. Sin embargo, para Clare la jardinería era un tema que superaba cada vez más la sabiduría heredada de su comunidad. En una carta confesaba que "aunque conozco tolerablemente bien las flores silvestres, mi conocimiento de las flores de jardín es muy limitado".[69] A lo largo de su vida acumuló todo un anaquel de textos para compensar su ignorancia y mantenerse al corriente de las últimas novedades.[70] El manual más antiguo de su colección era *Five Hundred Points of Good Husbandry*, de Thomas Tusser, un poema didáctico publicado por primera vez casi un siglo antes que *El perfecto pescador de caña*, y reeditado desde entonces de manera intermitente. Una nueva edición apareció en 1812, en momentos en que Clare comenzaba a recorrer su camino en el mundo.[71] En el libro se combinaban observaciones sobre varios temas, por ejemplo, cómo cultivar hierbas, con un calendario de tareas en el jardín. El resto de la biblioteca de jardinería de Clare era más moderna. Había en ella

algunos de los compendiosos manuales que comenzaron a aparecer a mediados del siglo XVIII, en pleno desarrollo de un mercado de comercialización del ocio.[72] El *Kalendarium Universale, or, The Gardiner's Universal Kalendar* de Benjamin Whitmill, publicado en 1748, presentaba 257 páginas de instrucciones mensuales junto con listas de las mejores flores y árboles frutales.[73] *Every Man his Own Gardener,* de John Abercrombie, publicado por primera vez en 1767, se reeditó con regularidad en ediciones revisadas y ampliadas hasta bien entrado el siglo XIX.[74] La edición de 1803 tenía 646 páginas de tareas mensuales, seguidas de otras cien donde se catalogaban las plantas, para terminar con un exhaustivo índice.[75] Clare también contaba en sus anaqueles con una edición de 1822 de la guía de James Maddock de fines del siglo XVIII, *The Florist's Directory,* que describía grupos de flores y daba instrucciones sobre su cultivo, y con un ejemplar de *A Compendium of English Flora,* de James Edward Smith, que informaba de los nombres latinos de las flores e incluía guías para su pronunciación.[76] Otros textos de Clare, más modernos, se ocupaban de especies determinadas, incluidos los libros de Thomas Hogg sobre el clavel, el de Isaac Emmerton sobre la prímula auricula y la guía de Elizabeth Kent dedicada al cultivo de flores en tiestos.[77]

Pocos granjeros acumulaban una biblioteca tan amplia, pero si bien los textos solían ser caros en el momento de la publicación, había tantos que habían estado en venta tanto tiempo que no era difícil conseguirlos en puestos de libros de segunda mano o recibirlos como regalos de superiores más prósperos para quienes ya carecían de utilidad.[78] Durante la primera mitad del siglo XIX el mercado se amplió en diferentes direcciones. Los manuales

enciclopédicos, que desempeñaban todas las funciones de la televisión moderna o las guías en línea, se ampliaron hasta tener más de mil páginas.[79] Se prestaba una creciente atención a grupos específicos de jardineros, en especial los de los pueblos y las ciudades en expansión,[80] y a categorías específicas de plantas. A partir de 1826, con la publicación de *The Gardener's Magazine* de J. C. Loudon, se desarrolló un próspero comercio de revistas.[81] La literatura se movía impulsada por la convicción de que la jardinería, del mismo modo que cualquier tipo de manufactura, era un ámbito de continua innovación, dado que los coleccionistas o el cultivo doméstico introducían nuevas plantas y se exploraban nuevos métodos de horticultura. Ya en 1716, el *Compleat System of Husbandry and Gardening* de John Worlidge prometía "muchos nuevos experimentos y observaciones".[82] El primer periódico semanal, *The Gardener's Chronicle,* lanzado en 1841 como una empresa conjunta entre Joseph Paxton y uno de los editores de la nueva revista *Punch*, asociaba su tema al espíritu de la época: "El arte de la jardinería pronto quedaría privado de toda novedad e interés, de no ser por los descubrimientos cotidianos de la ciencia y su aplicación, tan pronto como surgen, a las prácticas de cultivo".[83] La idea de investigación y cambio generaba un entusiasmo intelectual y práctico —que tal vez John Clare compartiera— reflejado en la abundancia de publicaciones, y también permitía a los editores promover sin cesar nuevos emprendimientos y ediciones con el argumento de la obsolescencia inmediata del material existente.

El cultivo experimental unía a profesionales y aficionados. Una de las funciones centrales de la literatura era mantener un diálogo entre

los especialistas y la creciente cantidad de jardineros de profesión. A comienzos del siglo XIX, John Abercrombie, el autor más prolífico de su tiempo, utilizó la publicación de una edición más de su clásico manual para hacer hincapié en el papel creativo de sus lectores: "Visto que sistemas como este nunca pueden ser absolutamente completos, debido a los muchos y novedosos descubrimientos que se hacen día tras día en las diferentes partes de Europa, [el autor] espera que las personas que se consagran al cultivo de jardines continúen ayudándolo con los descubrimientos que puedan producirse en el desarrollo de su ocupación".[84] Lectores anteriores lo habían "favorecido con pistas para su mejora",[85] y estas se habían incorporado al nuevo volumen. Dentro de sus parcelas cercadas de terreno, los jardineros se ocupaban de sus plantas y, a la vez, se conectaban con una comunidad ilimitada de entusiastas. Gracias a su consumo de la palabra impresa, podían extraer saber y estímulo de la masa acumulada de energía y experiencia y sentirse capaces de hacer su propio aporte a un cuerpo de conocimiento en constante expansión.

La dedicación a pasatiempos domésticos dependía cada vez más de un sistema postal reformado y en crecimiento. Se repartían diarios y revistas con información y anuncios; los entusiastas dispersos se mantenían en contacto unos con otros, y mediante pedidos por correo hacían compras con fines de recreación. La revolución de las comunicaciones del período victoriano tuvo un efecto transformador sobre las actividades de los hogares de clase media. La correspondencia y los elementos vinculados a ella: estampillas, sobres, plumas de metal, buzones y ranuras hechas en las puertas, generaban una relación cambiante entre el individuo

físicamente confinado y las redes sociales más amplias. La reforma de Rowland Hill de 1840 tenía la intención de liberar la comunicación epistolar de las restricciones en materia de escala y precio. Las cartas prepagas y con tarifa plana crearían una comunidad virtual de corresponsales capaz de abarcar no solo a las clases medias y altas educadas, sino también los productos del sistema escolar primario ahora subsidiado. Hacia fines del siglo XVIII, la familiaridad con la pluma y el asunto de la tinta, el papel, las direcciones y los sellos se habían extendido a las capas superiores de las clases trabajadoras.[86] A corto plazo, el Penny Post demostraría ser una costosa innovación, que solo logró poner fin a los canales extraoficiales de entrega del correo.[87] Sin embargo, hacia mediados de la década de 1850 se había alcanzado la sextuplicación prevista del tráfico y durante el resto del siglo los volúmenes se duplicaron cada veinte años, con un crecimiento anual del uso per cápita, en una población en aumento, de ocho en 1840 a sesenta hacia 1900.[88] A pesar de la ambición de los reformadores, esta categoría de intimidad en red siguió siendo en gran medida privativa de las clases media y alta. Los artesanos calificados tal vez se valieran de la correspondencia en la gestión de su negocio, pero los trabajadores pobres, en su mayor parte, limitaban la escritura de cartas a emergencias familiares y ocasionales transacciones domésticas.

El Penny Post magnificó la distinción entre la intimidad física y la intimidad virtual. Mientras que los residentes de un hogar superpoblado tenían que elegir entre el habla y el silencio, el sistema postal brindaba un medio alternativo de comunicación, cualquiera que fuese la distancia. Las paredes de la casa se volvían

cada vez más porosas.[89] El significado de la soledad se modificó. Ahora era cada vez más posible estar solo en compañía de otros y en fácil y frecuente contacto con amigos, parientes y amores. Si bien existía el peligro de que una carta cayera en las manos equivocadas, la etiqueta de la correspondencia requería que solo los ojos del destinatario vieran el contenido del sobre. Las palabras escritas conjuraban la presencia del escritor ausente. A su vez, el corresponsal buscaría un espacio para sí mismo en el que elaborar su respuesta.

La correspondencia reflejaba la cuestión más general de la relación entre comunicación de masas y actividades solitarias dentro de la familia. A medida que se incrementaba el acceso a la palabra impresa, también tenían más difusión los miedos expresados por los comentaristas del siglo XVIII acerca de la vulnerabilidad de la mente aislada, sobre todo la de las jóvenes. El aumento de la lectura de novelas en el hogar de clase media ponía de relieve los riesgos de ejercitar la imaginación sin la vigilancia suficiente de los custodios de la moral. Un cuento sentimental de amor, advertía *The Lady's Magazine* en 1795, puede convertirse en "un peligroso estudio, a menos que esas personas tengan algún instructor generoso que pueda enseñarles a extraer, como la abeja, la miel sin infectarse con el veneno que a menudo acecha detrás del follaje de más de una flor de apariencia adorable".[90] La soledad en que se caía al abstraerse de la vida de la casa se tornaba destructiva por la exposición a las sensaciones de la página impresa. Inflamada, la mente perdía el rumbo.[91] En *La abadía de Northanger*, su alegre sátira del público lector femenino de novelas góticas, escrita poco después de la publicación del *bestseller* de Ann Radcliffe que

terminó por definir el género, Jane Austen presenta a su heroína, Catherine Morland, "abandonada a la opulencia de una imaginación exaltada, inquieta y atemorizada frente a las páginas de *Udolfo*, perdida para las preocupaciones mundanas de los vestidos y las cenas".[92] Lo peor que podía suceder era que esa soledad condujera a un completo colapso de la psique. En una guía de 1812 sobre los desórdenes mentales se leía:

> La pasión por *la lectura de novelas* merece un lugar aquí. En la época presente, es una de las grandes causas de los desórdenes nerviosos. La mente que puede entretenerse con la bazofia del mal de amores de la mayoría de las composiciones modernas de este tipo procura un gozo que está por debajo del nivel de un ser racional. [...] En particular, para la mente femenina, al estar dotada de un sentimiento más sutil, esta especie de veneno literario ha sido a menudo fatal, y algunas de las más desafortunadas de ese sexo han atribuido su ruina a la lectura de novelas.[93]

La población en riesgo se definía por la edad y el género. El objeto de las mayores preocupaciones era la niña que tenía la edad suficiente para encontrar su propio material de lectura y se mostraba lo bastante rebelde para resistir el consejo de personas más grandes de la familia. El debate era menor en lo referido a las mujeres casadas, ya fuera por considerarse que tenían muy poco tiempo libre para una gratificación como esa o porque estaban más directamente sometidas al control de sus maridos.[94] El problema del lector adolescente de novelas era un anticipo de pánicos recurrentes en los dos siglos siguientes, hasta llegar al debate actual acerca de los adolescentes y la revolución digital. En el centro del drama estaba la mente inmadura, proclive a quedar permanentemente deformada debido a formas de comunicación que estaban más allá de la supervisión del círculo familiar.

Otro supuesto era que la tendencia se movía del consumo vocal colectivo de textos impresos a la lectura individualizada y silenciosa. Lo novedoso y amenazador era la figura apartada, sumida en el drama de otras vidas pero sin hablar ya con quienes la rodeaban. La difusión del alfabetismo y la creciente disponibilidad de materiales de lectura, combinadas con un mayor tiempo libre y comodidades domésticas aún más grandes, hacían posible separar a un lector de otro. Cada uno podía emprender sus propios viajes literarios sin la necesidad de escuchar las voces de otros. El remedio para la amenaza percibida de la "lectura privada irrestricta" de novelas consistía en que los progenitores, en especial las madres, les leyeran en voz alta a sus hijos, en vez de dejarlos conversar con la página impresa sin mover los labios.[95]

Estudios académicos recientes han matizado esta tesis. Se sostiene que, si bien durante los siglos XVIII y XIX se produjo un avance de la literatura silenciosa, el consumo social todavía era atractivo.[96] La lectura en voz alta cumplía varias funciones morales y prácticas.[97] Persistía el problema de la escasez y el costo. Una novela en tres volúmenes era una compra de lujo que obligaba a toda clase de estrategias para compartir el gasto dentro de una familia o entre varias, e incrementaba el uso de bibliotecas comerciales y públicas. Ulteriores cambios en la industria editorial redujeron los precios, pero el ansia de nuevas ficciones siguió excediendo el poder adquisitivo de muchos lectores de clase media. El dominio inseguro de la lectoescritura entre las personas recién educadas, junto con los persistentes problemas de costo y escasez para quienes procuraban convertirse en lectores serios, hacía que la colaboración informal o estructurada con otros consumidores de la

palabra impresa siguiera siendo una necesidad a lo largo de todo el siglo.

En vez de oponer una dirección del cambio a otra, es mejor destacar el crecimiento de la gama de prácticas disponibles. Como en otros lugares de este estudio, la cuestión clave era la fluidez entre diferentes registros de comportamiento solitario y comportamiento sociable. A los más prósperos y mejor educados les resultaba más fácil que a la masa del público lector dedicarse a una lectura tanto silenciosa como vocal y consumir materiales impresos en un apartamiento mental y una compañía conversacional. Las memorias de hijos de clase media crecidos durante el período victoriano suelen ocuparse del modo en que los textos impresos les permitían escapar al ruido de la familia. La lectura era una manera de hacer tolerable la compañía. "Para mí, estar sola nunca fue desagradable —escribió Elizabeth Sewell—. En el jardín de infantes, mi gran placer era sentarme sola en un armario oscuro que daba a una habitación, con un pequeño farol al lado, y leer un cuento, mientras mis hermanas tonteaban de un lado a otro. Disfrutaba al oír sus voces, pero no quería ir con ellas."[98] Los adultos valoraban el hecho de sentarse con un libro en las manos, no solo como un medio de alcanzar una concentración intensa, sino también como una señal, para quienes los rodeaban, de que querían que los dejaran en paz. La literatura generaba espacios en hogares superpoblados. Cuanto más grande era el espacio accesible, mayor era la oportunidad de encontrar soledad en medio de la compañía. Períodos sostenidos de lectura podían llegar a ser más deseables que minutos robados con un volumen, pero la naturaleza de la práctica implicaba que los libros pudieran tomarse y dejarse en

función de la oportunidad. El único equipamiento que posiblemente exigieran eran las gafas: no hacían falta ni una vestimenta especial ni preparación alguna. La lectura solitaria era un recurso para el entretenimiento y la contemplación apartados e interiores, que en general, con el paso del siglo, comenzaba a ser más accesible.

Al mismo tiempo, los lectores seguían compartiendo la palabra impresa, como oyentes o intérpretes. Solo los muy ricos concebían los libros exclusivamente como posesiones privadas. Los adeptos a la lectura se recomendaban títulos unos a otros y tomaban prestados libros de sus amigos o familiares. Con el aumento de la producción de libros y la mayor facilidad para transportarlos por tren o entregarlos por correo, las bibliotecas circulantes locales se transformaron en empresas nacionales, particularmente Mudie's Select Library, desde 1842, y su principal competidor, W. H. Smith, desde 1860. En las casas, los libros todavía se leían en voz alta como base de los acontecimientos sociales o como una manera de entretener a los miembros de la familia concentrados en alguna otra actividad, por ejemplo, la costura.

Algunos aspectos del movimiento entre la lectura solitaria y la lectura social pueden detectarse entre los productos del sistema escolar primario en expansión. En el transcurso del siglo XIX, los impresos, de uno u otro tipo, se convirtieron en una presencia más habitual en la mayoría de los hogares. Mientras que antes el material de lectura incluía, a lo sumo, textos religiosos rara vez consultados o libros de cordel muy hojeados, ahora llegaba a las casas una plenitud de panfletos, novelas por entregas, diarios y otros elementos efímeros. Uno de los testigos del estudio de historia oral *Family Life and Work Experience (FLW)* se refería a la

experiencia de crecer en el período eduardiano, con la sustitución del mobiliario básico por materiales impresos: "Por lo común —recordaba—, nos dedicábamos a leer un diario cuando estábamos comiendo, porque eso... eso era el mantel. El mantel eran unos cuantos diarios extendidos sobre la mesa".[99]

No obstante, las transiciones del tipo que era común y corriente en las familias de clase media resultaban mucho más difíciles de llevar a cabo. El peso de la práctica se inclinaba hacia lo colectivo y se alejaba de lo personal. En el hogar de Alice Foley en Bolton, un padre alfabetizado leía obras de Dickens y Eliot a su esposa iletrada, mientras que sus hijos escolarizados leían para sí mismos lo que había en la biblioteca local.[100] En esos hogares, los momentos libres en que existía la posibilidad de apartarse con un texto en la mano eran algo valioso, sobre todo para las mujeres: "Ah, papá leía mucho —recordaba otra testigo—. Y mamá leía cuando tenía tiempo. Pero en su caso... con la costura y ese tipo de cosas y... y el trabajo de la casa y la cocina, quiero decir, no tenía mucho tiempo, aunque en la familia solo éramos tres."[101] En esas circunstancias, lo más que cabía esperar era que un adulto con tiempo y capacidad suficientes le leyera a otro absorbido en las tareas domésticas. En el caso de una de las familias del estudio *FLW*, lo que sucedía era que el padre le leía a la madre "cuando ella planchaba".[102]

PUERTAS AFUERA

La soledad recreativa puertas adentro era en la mayoría de sus formas un lujo condicionado por el gusto. El apartamiento de la compañía tenía como requisitos esenciales un control básico del dinero, el tiempo y el espacio doméstico. En la parte más baja de la sociedad, las opciones eran mínimas. En 1883, George Sims, un periodista en campaña, hizo "un viaje con lápiz y pluma a una región que se encuentra junto a nuestras propias puertas: a un continente negro que está a una distancia fácil de salvar a pie de la Oficina Central de Correos".[103] La vida en los barrios bajos que él exponía no brindaba oportunidad alguna de dedicarse a ninguna de las actividades que llenaban las páginas de los compendios de Beeton o Cassell. Sims visitó, por ejemplo, una casa donde "la mujer, su marido y sus seis hijos viven, comen y duermen en una única habitación, por la cual pagan tres chelines por semana".[104] La inacabable tarea de mantener a la familia y la imposibilidad física de escapar a su presencia en un atestado alojamiento excluían toda perspectiva de disfrutar de momentos de recogimiento físico o absorto. No había cuartos vacíos ni minutos libres, y tampoco un ingreso extra para comprar las revistas y los diversos accesorios por entonces accesibles para una abundante gama de pasatiempos domésticos.

A los habitantes de los barrios bajos de Sims no les quedaba otra cosa que el privilegio universal, examinado en el capítulo anterior, de salir a caminar y alejarse de los límites que ponía su vivienda. En su aspecto más básico y casual, este era un placer gratuito, más al alcance de las mujeres solitarias de la clase obrera que de sus superiores sociales. En el transcurso del siglo XIX, las actividades de ocio fuera del hogar brindaron nuevas posibilidades de apartamiento

corporal y recogimiento mental. La forma más común representaba tanto una extensión de la casa como un escape de su espacio confinado. El jardín, a diferencia de la finca campestre, se consideraba cada vez más no solo como un agregado al interior de la vivienda, sino también como un elemento que definía la vida doméstica.[105] Un hogar incluía un pedazo de tierra, separado de otro por el límite material de un seto o una cerca, que era tan importante para el ámbito privado de la familia como las paredes de la casa. Los integrantes de la unidad familiar tenían un acceso irrestricto a las partes internas y externas de su dominio privado.

La jardinería proponía un complejo ejemplo de la difusión despareja de las recreaciones silenciosas y las posibilidades de placeres privados y compartidos. En el período que nos ocupa, la avalancha de materiales impresos dedicados a la horticultura permitía que se planteara una renovada consideración tanto de la función como de la práctica del cultivo de flores y verduras. En su dimensión más integral, los comentarios elevaban la actividad a la categoría de un apartamiento multipropósito de las presiones de la vida moderna. Thomas Hogg, autor de una serie de guías sobre distintas especies de plantas, evaluaba la finalidad más general de su actividad escogida:

> Procederé [...] a una somera consideración de los menos nobles y majestuosos, pero más bellos y atractivos habitantes del jardín de flores, al entrar al cual las incesantes y turbulentas pasiones que perturban y agitan el pecho de los hombres, en medio de las afanosas y activas ocupaciones de la vida, se sosiegan invadidas por la calma, y dan lugar a las emociones más moderadas y suaves del alma: todo está calculado aquí para inspirar serenidad y deleite [...].
>
> Para el hombre de ocio y retiro, la horticultura es una ocupación a la vez racional y amena; une lo *utile dulci* y aporta salud y recreación al cuerpo y la

mente; la pala, la azada y el rastrillo, aun en las manos de un caballero, no degradan cuando se utilizan para tan beneficiosos fines.

Para el inválido y el valetudinario, así como para el abatido por la angustia y la agonía mentales, [la horticultura] significa un solaz y un bálsamo que, copiosos, por momentos mitigan el dolor y dan a la aflicción la lánguida sonrisa del placer. Las féminas, jóvenes o ancianas, reciben del jardín de flores, en particular, la más elevada de las gratificaciones, y cuanto más refinado es el gusto, más exquisita la gratificación. [...]

El jardín es asimismo el santuario privado de las devociones del hombre piadoso y el escenario de sus meditaciones: para él, la flor es a la vez un texto y un sermón.[106]

El jardín doméstico era una herencia de la tradición monástica de los primeros Padres de la Iglesia.[107] Era un lugar de reflexión y renovación espirituales. El esfuerzo físico en medio de la munificencia de Dios era una forma de plegaria silenciosa. Las diversas actividades durante el calendario anual del jardín absorbían la mente y al mismo tiempo ejercitaban el cuerpo. Las plantas ocupaban el lugar de la gente. El apartamiento de la compañía hacia posible el retorno saludable a la sociedad, una vez lavada la tierra de las manos.

La soledad de la jardinería era a un tiempo esencial y condicional. Dos personas podían no remover la tierra del mismo pedazo de terreno, pero al empuñar una pala el individuo participaba en una serie de interacciones sociales. Como hemos visto, la literatura de la jardinería permitía a quien la practicaba a solas vincularse con una comunidad más amplia de entusiastas y especialistas. La práctica tenía variaciones según el género. Al menos desde comienzos del siglo XVII se habían publicado libros escritos por jardineras, y con la mayor especialización del mercado en el siglo XIX, las mujeres tomaron posesión de su propia literatura, por ejemplo *Instructions in*

Gardening for Ladies, libro de 1840 de la señora Loudon.[108] Según sostenía *Every Lady her Own Flower Gardener,* "la floricultura se ha convertido en la pasión dominante de las damas de Gran Bretaña".[109] No era apropiado, empero, que las mujeres respetables cultivaran verduras, y según decía el influyente marido de la señora Loudon, había por el momento "muy pocas damas que [tuvieran] la capacidad de trazar un jardín de flores",[110] que no era lo mismo que ocuparse de él. La división del trabajo era más marcada entre los jardineros de clase obrera a quienes podía encontrarse en cualquier parte del campo y en los centros urbanos en expansión. Si bien las mujeres tal vez cultivaran flores en la cercanía inmediata de la casa, sus hombres, que compartían pocas de las tareas propias del interior de la vivienda, eran los principales responsables del trabajo al aire libre, con el que hacían un aporte práctico a la economía hogareña al suministrar alimentos para la mesa.

Había dos grandes distinciones de clase. Los trabajadores pobres eran más vulnerables que sus superiores sociales a la intensificación de la vida urbana en el siglo XIX. Quienes no podían permitirse una mudanza a unos suburbios cada vez más extendidos, padecían debido a la construcción de hileras de casas adosadas con, a lo sumo, pequeños patios enlosados, y a la contaminación atmosférica resultante. Un manual sobre jardines urbanos señalaba:

> En los mohosos pasajes y callejones sin salida se compran todas las primaveras alhelíes, clavelinas y almizcleñas y se las pone a florecer en teteras rotas, ollas, tiestos —dañados para siempre por la pintura verde o marrón— o cajas podridas llenas de una sustancia llamada moho, pero que parece el polvo de una momia desintegrada. Esas flores se ponen negras cuatro días después de plantadas y mueren al cabo de otros tres días de pura asfixia, sin dejar de clamar hasta último momento por luz y aire.[111]

Para los jardineros de clase obrera que no estaban en condiciones de permitirse un mejor tipo de vivienda artesanal, la única alternativa era una parcela en el borde del centro urbano. En un ejemplo sorprendente, se calculó que a mediados de siglo había más de cinco mil lotes alrededor del centro de Nottingham, y tras la sanción de la ley de Pequeños Terrenos de 1892, los consejos locales pudieron organizar una provisión sistemática.[112] Hacia 1910, había más de medio millón de lotes en Inglaterra y Gales, aunque, dada la ausencia general de instalaciones sanitarias, tendían a reforzar las divisiones de género entre los jardineros de clase obrera.

La segunda distinción era la de la práctica colectiva. Desde fines del siglo XVIII, el arraigado gusto obrero por la competencia movilizada por las apuestas encontró expresión en la multitud de sociedades de jardinería y exposiciones florales de todo el país.[113] Los clubes se definían por la zona, la ocupación o flores específicas, y mediante un intenso cultivo, que resultaba a veces en la innovadora creación de nuevas plantas, competían vigorosamente por los premios (a menudo en la forma de teteras de cobre) y la estima que estos generaban.[114] Un estudio del norte industrial, realizado en 1826, identificó cincuenta exposiciones anuales de prímulas y narcisos, junto con 27 competencias de tulipanes, 9 de ranúnculos, 19 de clavelinas y 48 de claveles.[115]

La jardinería competitiva representaba un equilibrio particular entre la iniciativa social y la iniciativa solitaria. El producto final requería normas de mérito acordadas y alguna forma de visualización colectiva. En el caso de las exposiciones de artesanos floristas, la decisión sobre los ganadores y la entrega de premios podían estar precedidas por una cena formal de los miembros del

club. Pero el resultado era el punto final de meses de trabajo personal intenso y concentrado. Día tras día, antes y después del trabajo cuando la luz lo permitía, en fríos días de primavera o templados anocheceres estivales, el artesano solitario inspeccionaba y se ocupaba de sus plantas, produciendo especímenes de exposición al igual que flores y verduras para decoración o consumo en la casa. Sin el incentivo de la competencia o el orgullo de satisfacer las necesidades hogareñas, la siembra, el riego y el desherbado habrían sido más difíciles de sostener. A la inversa, la exhibición ante miembros del club o vecinos que miraban por encima del cerco cobraba significado por el hecho de dar a conocer cuánto esfuerzo disciplinado y cuánta destreza individual adquirida con el tiempo representaban cada floración o cada tubérculo gigante.

Un movimiento similar entre las formas contrastantes de iniciativa es evidente en la creciente dedicación a diversas categorías de la "afición": la crianza para la exhibición competitiva de aves y otros animales. La noción misma de "afición" era esencialmente colectiva. Encarnaba un paso del placer privado suscitado por una mascota o un animal de trabajo en particular a la aceptación compartida de normas de calidad que, en el transcurso del siglo XIX, cobraron cuerpo cada vez más en reglas formales supervisadas por organizaciones nacionales. Tras la abolición del hostigamiento de osos y las riñas de gallos en 1835, se desarrolló una floreciente afición a los perros, en la cual los dueños, luego de impartir un entrenamiento casero a su animal, lo llevaban a un *pub* para competir con otro en la matanza de ratas: se consagraba ganador al que, en un tiempo fijado de antemano, mataba más roedores.[116] La

crianza de perros comenzó con animales especializados en tareas agrícolas y pasatiempos rurales y se desarrolló hasta ser un conjunto cada vez más complejo de variaciones y sus correspondientes organizaciones y exposiciones. El Kennel Club se fundó en 1873 para poner orden y disciplina en la descripción y presentación de los animales, y un año después se publicó el primer volumen de su registro genealógico.[117] Hacia 1890 había casi cincuenta organizaciones afiliadas para diferentes razas. Era biológicamente más difícil distinguir variaciones en razas de gatos, pero en 1871 se celebró una exitosa exposición en el Crystal Palace y en 1887 se constituyó el National Cat Club.[118] "Desde esos primeros días —afirmaba la señorita Frances Simpson en 1907—, la afición a los gatos ha avanzado a grandes pasos y se han puesto en marcha clubes locales en toda Inglaterra y Escocia, y hoy existen sociedades especializadas en casi todas las razas." Una trayectoria similar siguieron los criadores de palomas y los entusiastas de toda clase de aves y otros animales menores.[119] "Ha de ser una novedad para la mayoría de los lectores —se decía en un estudio eduardiano — el hecho de que, en promedio, todos los días de la semana se realiza en el Reino Unido una exposición de conejos (con un amplio superávit)."[120] Nada era demasiado pequeño para no criarlo y exhibirlo. "An Old Fancier" ["Un viejo entusiasta"] publicó en 1896 un manual titulado *Fancy Mice. Their Varieties, Management and Breeding.*[121] Como en el caso de animales más grandes, la escasez generaba valor: "Los ratones de *hobby* siempre resultan fáciles de vender, a partir de ocho peniques y hasta diez chelines y seis peniques el par, según las marcas, etc. De hecho, hemos llegado a obtener 30 chelines por un par de ratones pardos".[122]

Tratándose de ratones, como de cualquier otra afición, el costo de los especímenes de primera tenía un impacto sobre la identidad económica de los participantes. En común con todos los pasatiempos domésticos, dentro de la comunidad profesional había variaciones en materia de riqueza y gastos. La posesión de un perro de pedigrí era en sí misma una declaración pública sobre el estatus social del dueño. "Es muy difícil refutar el hecho de que hoy —señalaba un manual eduardiano— nadie que sea alguien puede permitirse que lo siga a todos lados un perro mestizo."[123] No obstante, en los últimos veinticinco años del siglo XIX existía la percepción general de estar ante un movimiento masivo en pleno surgimiento. Cualquiera que pudiera mantener cierta regularidad en el manejo de su tiempo y sus ingresos podía participar en el proceso de la crianza y la exhibición. Si bien el Kennel Club representaba una afirmación de autoridad por parte de los criadores de clase alta, los trabajadores tenían la posibilidad de criar especímenes y hacer que los juzgaran de acuerdo con las reglas de excelencia estandarizadas y públicas.[124] En el caso de gatos y perros, las exposiciones mismas se convirtieron en acontecimientos de gran escala con espectadores, a los que asistían propietarios curiosos acerca de las posibilidades de sus especies y divertidos por el dramatismo de la competencia.[125] Trabajadores con mínimos recursos excedentes hacían cualquier sacrificio con tal de sostener su pasión. La monografía de George Ure sobre las palomas, publicada en 1889, abarcaba todos los niveles de la crianza de aves: "He conocido a más de un esforzado trabajador que se levanta a las tres de la mañana a alimentar un nido de alondras o

pardillos y luego vuelve a la cama, y repite esta acción dos o tres veces antes de que el despertador suene a las seis".[126]

En términos de meros números, la expansión más llamativa de las actividades al aire libre se produjo a orillas de los ríos. Tal cual hemos señalado, la pesca con caña tenía una larga historia como pasatiempo y como género literario, pero en las décadas de 1870 y 1880 comenzó a crecer hasta convertirse en la forma más popular de deporte participativo.[127] Un estudio de 1881 afirmaba que

> en ningún país bajo el sol la pesca, como deporte, alcanzó jamás la popularidad de la que hoy disfruta en las islas británicas. En la actualidad, somos más que nunca antes una nación en la que predomina la pesca con caña; estimo, en efecto, que en proporción al crecimiento de la población, la cantidad de pescadores de caña se ha incrementado entre un quinientos y un mil por ciento durante los últimos veinticinco años.[128]

La combinación de números crecientes y una longitud fija de los arroyos, ríos y canales aptos acentuó la división social entre la pesca deportiva de grandes especies y la pesca común de agua dulce.[129] Quienes habían prosperado en las profesiones o los negocios pagaban precios cada vez más altos para ir a pesquerías remotas de trucha o salmón.[130] En contraste, los órdenes inferiores se asociaban para organizar excursiones en trenes especiales y compartir los costos de los derechos de pesca en busca de especies menos prestigiosas. No se iban de pesca por una semana sino por un día: se desplazaban de pueblos y ciudades a las aguas mejor abastecidas y volvían por la noche con sus capturas. Hacia el final del periodo victoriano, solo en Sheffield había veinte mil pescadores registrados.[131]

Como en el caso de la jardinería, la crianza o la matanza de aves y otros animales implicaban complejas transiciones entre las prácticas sociales y las prácticas solitarias. En lo referido a las diversas formas de la afición, el momento de la exhibición pública era simplemente el final de un viaje. Cada espécimen era criado y cuidado a lo largo de meses o años, ya fuera en la casa, cuando se trataba de especies pequeñas, o fuera de ella, en casetas, jaulas y palomares. En lo concerniente a los animales domésticos más grandes, en particular los perros, como vimos en el capítulo anterior, era preciso sacarlos de manera regular a caminar en la calle y espacios abiertos, y las palomas debían poder volar. Todo dependía de una relación solitaria entre dueño y criatura. Por muchos que fueran los consejos que podían recogerse en publicaciones o de boca de otros socios de un mismo club, los individuos consagraban la mayor parte de su tiempo como criadores a mantenerse en una estrecha comunión con sus animales, a menudo en detrimento del dinero, la ayuda práctica o la conversación que podrían haber tenido como destinatario al resto de su familia. Las esposas de los trabajadores que criaban palomas de carrera se quejaban de que sus maridos pasaban más tiempo con sus aves que con sus familias, y les hablaban más a ellas.[132] El cuidado y la comunicación se daban entre un entusiasta y uno o más representantes de la especie en cuestión. Eran una manera de demostrar aptitud, conocimiento, ambición y una forma de crianza que solo tenía valor para la persona comprometida con esa afición en particular. El apartamiento del intercambio humano dentro de la unidad social de la casa era un medio de forjarse un sentido de importancia y logro. Luego, en el momento apropiado, se ponía al animal en una jaula

móvil para transportarlo a un club o una exposición donde los dueños podían socializar con otras personas que compartían su afición. El medio de trasladar los especímenes del ámbito solitario al ámbito social era en sí mismo una cuestión de equipamiento especializado. Tomemos como ejemplo la vigorosa actividad recreativa proletaria que eran las competencias de aves cantoras. El compendio de pasatiempos de Cassell informa que la costumbre de los propietarios consistía en hacer jaulas pequeñas de siete pulgadas y media de alto, seis de largo y cuatro de ancho, trasladadas "en pañuelos a varios *pubs*, a los que se lleva una gran cantidad de jilgueros y pardillos".[133] Se hacían apuestas y se otorgaba el premio al pájaro que emitía más notas en un lapso de quince minutos.

Entre los criadores de mayor estatus y pájaros más caros, como la paloma volteadora almendrada, se atribuía a la intensa experiencia solitaria de cuidar al ave el mismo sentido que a otras formas de escape de un trabajo intelectual exigente. En *A Treatise on the Art of Breeding and Managing the Almond Tumbler,* un libro de 1851, John Matthews Eaton explicaba que el *hobby* "es un entretenimiento y una recreación inocentes, bien adaptados al caballero profesional del derecho, la física y la teología o a cualquier otra persona consagrada a un prolongado, continuado y excesivo ejercicio de las facultades intelectuales".[134] Eaton volvía a poner sobre el tapete la convicción dieciochesca de que quienes trabajaban con la mente eran especialmente propensos a ciertas formas de melancolía y enfermedad mental. El remedio más seguro consistía en periodos de soledad disciplinada y decidida que preservaran una relación creativa con el empeño social.

> Soy de la opinión —escribía Eaton— de que muchas de las luminarias más brillantes que se perdieron de súbito para la sociedad no habrían sufrido ese destino de haberse consagrado a esta afición como una forma de recreación o alivio de la mente. He conocido a algunos caballeros muy ancianos en la afición, pero jamás conocí a un entusiasta de esta a quien lo perturbara la hipocondriasis.[135]

Lo mismo se aducía con referencia a un deporte en rápida expansión, la pesca.

> Como recreación para los profesionales —escribía J. J. Manley en *Notes on Fish and Fishing*—, los trabajadores cerebrales de la tribu humana, que están expuestos al agotamiento mental en vocaciones que implican una atención continua en situaciones de alta tensión, y que con no escasa frecuencia inducen una depresión mental, no hay en mi opinión nada que pueda compararse con la pesca.[136]

Como hacían muchos de los textos decimonónicos, Manley parafraseaba las afirmaciones de Walton en *The Compleat Angler*. En la edición revisada de 1665, este había escrito:

> Ninguna vida, mi honrado estudioso, ninguna vida es tan feliz y placentera como la del juicioso pescador de caña, puesto que, mientras abruman al abogado sus litigios y dedicado está el hombre de Estado a impedir o fraguar conjuras, nosotros nos sentamos en orillas de prímulas, oímos cantar a los pájaros y somos dueños de nuestro ser con tanto sosiego como estos riachuelos de plata que ahora vemos fluir junto a nosotros.[137]

De todas las recreaciones del siglo XIX, la pesca con caña fue la que reivindicó con mayor insistencia el silencio y el sosiego. Walton trasladaba a los primeros ermitaños a las orillas del río y evocaba "esa simplicidad que de ordinario se encontraba en los cristianos primitivos, que eran, como son la mayoría de los pescadores de caña, hombres silenciosos y partidarios de la paz".[138] El vitral que

celebra sus escritos en la catedral de Winchester contiene la línea "estudia para estar en silencio". Todas las descripciones hacían hincapié en la masa de conocimientos requeridos para ser un pescador exitoso y en la ausencia fundamental de ruido a orillas del río. Walton había escrito que, para quien lo practicaba, el deporte era "un descanso para su mente, un aliento para su ánimo, un ahuyentador de la tristeza, un calmante para los pensamientos inquietos, un moderador de pasiones, un proveedor de contento, y [...] engendra hábitos de paz y paciencia en quienes lo cultivan y practican".[139]

La aplicación concentrada del conocimiento para decidir qué equipo usar, qué carnada poner, en qué parte de la corriente pescar, cómo funcionaba la ecología del río y sus orillas, permitía que la mente se alejara del duro trabajo intelectual de los negocios o de una profesión.[140] En un famoso ensayo de mediados del siglo XIX, Charles Kingsley se refería al "gozo más delicado del pescador de caña, ese reposo somnoliento y contemplativo, solo roto por el regocijo suficiente para mantener su cuerpo activo, mientras su mente absorbe en silencio cada vista y cada sonido de la naturaleza".[141] La mayoría de los seguidores de Walton suponían que las agotadas clases medias eran las que obtenían los mayores beneficios, pero, como argumentaba William Howitt, quienes trabajaban con sus manos buscaban el mismo placer en el escape del duro trajín ocupacional: "El peso de la vida del hombre pobre, las inquietudes de la pobreza, la porfía de las enormes ciudades, lo visitan cuando se sienta junto al hermoso riachuelo, bello como un sueño de eternidad y traslúcido como el dosel sin término del cielo

sobre su cabeza; acuden, pero por el momento él se deshace de ellas".[142]

Así como ocurría con otras recreaciones, cuanto mayor era el ingreso más fácil resultaba escapar de la compañía. Quienes podían darse el lujo de pasar cada tanto una semana en una pesquería de salmones alquilada en las Tierras Altas estaban claramente más solos que los pescadores de clase obrera que se asociaban a un club para poder permitirse un día de pesca en la campiña circundante. De todos modos, es preciso no exagerar el contraste entre los dos niveles de actividad.[143] El espacio físico entre un pescador y otro era un axioma en todos los niveles del deporte, ya se tratara de la pesca deportiva o la pesca común y corriente. En el mundo informal de la pesca de comienzos del siglo XIX había una convención tácita acerca de la distancia que debía separar a un pescador de otro. "Para impedir discusiones —escribía T. F. Salter —, los pescadores de caña entienden y concuerdan en que [...] entre una persona y otra es preciso mantener, mientras pescan, una distancia equivalente a la longitud de una caña y una línea, es decir unos treinta pies."[144] El crecimiento de los clubes dotados de reglas y la cantidad en aumento de participantes en las competencias hacían que fuera de suma importancia especificar y supervisar esas regulaciones. Los torneos profesionales de fines del siglo XIX ponían las estacas que marcaban la zona en que debía moverse cada competidor a una distancia de 8 a 10 yardas.[145] En vez de permitir multitudes, los clubes adhirieron ulteriormente a la convención de Salter. Las asociaciones modernas de pesca con caña exigen al menos 15 y preferiblemente 20 yardas entre los competidores, y se requiere que ningún pescador se aleje a más de 1 yarda de cada

lado de su estaca mientras se desplaza de un lado a otro al pescar.[146] La necesidad de manejar números hizo que los pescadores profesionales fueran más celosos de su propio espacio que los pescadores deportivos, menos organizados.

En este sentido, la pesca con caña era un microcosmos de la generalidad de las recreaciones silenciosas. Quienes pescaban solos tenían aguda conciencia de su pertenencia a una comunidad textual que tenía sus puntos más destacados en los escritos e imitaciones de Izaak Walton, y más avanzado el siglo, de su conexión con organizaciones burocráticas. La creciente prosperidad permitía una mayor inversión en la parafernalia del deporte y posibilitaba que más trabajadores urbanos contaran con tiempo y dinero para dedicar a su pasatiempo. Las redes de comunicación masiva tuvieron un papel crucial en la expansión de la pesca a todos los niveles de la sociedad, al llevar a los abogados, académicos y hombres de negocios a remotos ríos aptos para la pesca deportiva, y a los órdenes inferiores a competencias en torno de las ciudades grandes y pequeñas. A fines de la década de 1860, el "corresponsal piscatorio de la revista *The Field*" comenzó a publicar una serie titulada "El riel y la caña" que vinculaba los horarios ferroviarios con cursos de agua propicios para pescar en los alrededores de Londres.[147] Una vez a orillas del río, los pescadores buscaban una soledad tanto física como absorta. Se mantenían al menos a una distancia mínima unos de otros, respetaban las convenciones del silencio y se recogían en sí mismos, enteramente concentrados en las complejidades de su deporte y el intrincado mundo natural del que, por un momento, se habían convertido en parte.

El inválido en la casa

La mala salud representaba un particular desafío al equilibrio entre la soledad y la sociabilidad en la casa. Los inválidos llenan las páginas de la ficción decimonónica y su presencia es un reflejo tanto de los criterios de salud prevalecientes como de las fértiles oportunidades para crear y resolver crisis de carácter y relaciones.[148] En todos los casos, salvo para las personas menos prósperas, la enfermedad y el morir eran acontecimientos domésticos. Los hospitales eran demasiado lóbregos y peligrosos para arriesgarse a entrar.[149] Los pacientes quedaban confinados en su dormitorio, a la vez esenciales para los asuntos de la casa y al margen de sus rutinas cotidianas. Su enfermedad y la evolución de su salud suscitaban continuos interrogantes acerca del límite entre la pertenencia y la separación. El dormitorio era tanto un espacio privado como una vía de paso, dado que esposos e hijos sanos, criadas, enfermeras, médicos, sacerdotes y visitantes compasivos entraban y salían. La autoridad de los pacientes quedaba comprometida por su limitada aptitud de ejercer un control material sobre partes de la casa de las que ahora estaban excluidos, así como por la intervención y el consejo de profesionales competentes.

Había puntos de vista enfrentados sobre el vínculo que los pacientes debían mantener con quienes los rodeaban. La interpretación religiosa dominante de la invalidez sostenía que esta era un momento de retiro de los asuntos seculares. "Qué importante —enfatizaba el libro *Christian Meditations, or, The Believer's Companion in Solitude*—, qué absolutamente importante es la pregunta: ¿estoy preparado para morir? ¿He huido a buscar refugio

en Jesús, el amigo del pecador?"[150] El enfermo debía apelar a sus reservas de plegaria y contemplación o bien apresurarse a reparar pasadas negligencias. "Cuando estamos atribulados —escribía G. W. Mylne en *The Sick Room*—, es Dios el que golpea a nuestra puerta, porque tiene algo que decirnos. Dios golpea ahora a *tu* puerta [...]. Tal vez lo hace para decirte que nunca has pensado seriamente en tu alma y que ahora debes comenzar a hacerlo sin demora."[151] Como aconsejaba *The Solace of an Invalid*, "la hora de la enfermedad y la soledad (si bien es, por la ausencia de todo impulso externo, sumamente favorable para la reflexión) no es el momento de reunir nuestros enseres: estos deben haberse almacenado con anterioridad".[152] Entre los 13 "usos de la aflicción" enumerados en *A Companion for the Sick Chamber*, un libro de John Thornton, estaban los de "incitar la más seria y sincera preocupación acerca de la salvación del alma en quienes han sido completamente negligentes", "impulsarnos de inmediato a ofrecer una solemne rendición y la dedicación de nosotros mismos y todo lo que tenemos a Dios, sin reserva ni demora algunas" y "debilitar nuestro apego a objetos y afanes inferiores".[153] Ahora, debían ponerse a un lado todas las formas de empeño laboral y todas las distracciones de la recreación doméstica. "Si, mientras disfrutabas de tu salud —renegaba Thornton—, estabas demasiado sumido en los negocios, el estudio literario o cualquier otra actividad mundana, apártate, ah, apártate de las cosas que perecen con el uso y comparece ante la misericordiosa presencia del Rey de reyes."[154]

Esta masa de consejos literarios, reforzada por visitas de funcionarios de la Iglesia a esa audiencia ahora cautiva, contrastaba con la creciente inquietud acerca de las causas y el tratamiento de

la melancolía. Gozaba de la aceptación general la idea que postulaba la existencia de cierto tipo de continuidad entre los estados de ánimo y el progreso de la declinación y la recuperación físicas. Se reconocía además que había un grupo de enfermos, en particular las mujeres, que permanecían en la cama todo el día o parte de él debido a un debilitamiento del ánimo. En esos casos, como hemos visto, la disciplina emergente del análisis psicológico destacaba que en la raíz del problema estaba un apartamiento de la compañía secular.[155] "La sociedad los visita de manera inoportuna —decía Esquirol en *Memorias sobre la locura*—, pero ellos huyen de esta y prefieren la soledad, en la cual su imaginación y su afecto pueden exaltarse sin perturbaciones."[156] La enfermedad particularmente femenina de la histeria se explicaba, como señaló Elaine Showalter, por "deseos 'antinaturales' de privacidad e independencia".[157] El camino a la recuperación pasaba por renovadas interacciones con la sociedad dentro y fuera del hogar, así como por la evitación de las formas de recreación que llevaban a la mente a entregarse a sí misma.

La cuestión central era la función de la soledad en la vida del inválido. En un plano práctico, el apartamiento forzado de las rutinas domésticas hacía un renovado hincapié en todas las distracciones recreativas, desde el solitario hasta la costura y la lectura, con las que los integrantes del hogar defendían y aprovechaban su propio tiempo y espacio. El dolor y la cercanía de la muerte agudizaban el debate sobre la manera en que, a falta de una carrera fuera de la casa, tantas mujeres ocupaban su tiempo. Escribía Dinah Craik:

> Jóvenes, esto es merecedor de una seria consideración: si son convocadas a los dieciocho, los veinte o los treinta años, ¿qué dejaría la mayoría de ustedes

> al morir? Mucho bordado, sin duda; cartas en variada cantidad, agradables, amables e ilegibles; una moderada provisión de buenas acciones, y una carretada de buenas intenciones. Nada más, salvo su nombre en una lápida o algunos años más de persistencia en la memoria de la familia o los amigos.[158]

La respuesta más vigorosa a este debate se dio desde un cuarto alquilado en una casa de Tynemouth, en 1844. Harriet Martineau, ya establecida como escritora de temas de economía política, cayó en cama en el otoño de 1839, cuando tenía 37 años.[159] Como en el caso de otra famosa inválida del siglo XIX, Florence Nightingale, que también se derrumbó cerca de los 40 años, el fondo de su mala salud ha sido objeto de debates. La diagnosis médica retrospectiva es una ciencia incierta, pero hoy se acepta que ambas tenían enfermedades reales a las que dieron un uso estratégico mientras seguían manejando su vida pública.[160] Martineau tenía, al parecer, un prolapso uterino y un quiste de ovario que la aquejaron durante cinco años, tras los cuales experimentó una recuperación atribuida por ella misma, en gran parte, a la nueva ciencia del mesmerismo.[161] Aunque destinadas a una larga vida, ambas mujeres se creyeron en varias oportunidades a punto de morir, un reflejo no tanto de la hipocondría como del pesimismo realista de cualquier paciente en esa era enfrentada a técnicas diagnósticas inciertas y una escasez de intervenciones terapéuticas eficaces. En 1858 se cartearon en referencia a su salud: "Es muy probable que cualquier trabajo, por mínimo que sea, sea el último. Aun así, tal vez siga adelante, como lo *he hecho*, mucho más de lo que habría esperado", escribía Martineau, a lo cual Nightingale respondió: "Yo tampoco tengo 'futuro' y debo hacer lo que pueda sin demora".[162]

Confinada en su habitación, Martineau reflexionaba sobre su enfermedad. Cuando comenzó a recuperarse, escribió a gran velocidad *Life in the Sick-Room. Essays by an Invalid.* El libro se vendió con rapidez, un reflejo tanto de la amplitud del interés contemporáneo en el tema como de la fuerza de su argumento.[163] Su tesis central era la necesidad del inválido de manejar el acceso a su habitación, así como el duradero valor de la soledad de la que podía disfrutarse entonces:

> No puedo sino desear que se preste mayor consideración al consuelo de estar sola en la enfermedad. Esto dista tanto de entenderse que, aunque son muchos los casos de enfermos que prefieren la soledad y se esfuerzan con seriedad por conseguirla, si no se les opone resistencia, si son al menos objeto de asombro y se les sigue la corriente por una supuesta peculiaridad, en vez de ver que son razonables; mientras que, si se los escuchara como los mejores jueces de sus propias comodidades, se comprobaría tan vez que la razón está de su lado. En una casa llena de relaciones, quizá sea antinatural que un inválido pase muchas horas a solas, pero donde —como sucede con muchos que pertenecen a las clases media y trabajadora de la sociedad— todos los demás integrantes de la familia tienen ocupaciones y deberes —asuntos habituales en la vida— sin la carga del inválido, me parece, y la experiencia me hace sentir, que el plan más dichoso para el enfermo es, sin comparación, el de vivir solo.[164]

Como sucedía más en general con los propietarios de clase media, el concepto de estar solo implicaba la presencia de asistencia con cama adentro. Hacia el final de *Mansfield Park*, Jane Austen describe el aprieto en que se encuentra el disoluto Tom Bertram:

> Tom había ido con un grupo de jóvenes de Londres a Newmarket, donde una caída desatendida y una cantidad excesiva de bebida le habían provocado una fiebre, y cuando el grupo se separó, incapaz de moverse, quedó solo en la casa de uno de esos jóvenes, librado a los consuelos de la enfermedad y la soledad y asistido únicamente por unos criados.[165]

Del mismo modo, Martineau, un tanto más disciplinada, contemplaba un futuro a la vez de apartamiento y compañía: "No hace falta decir que este plan de la soledad en el dolor —explicaba — supone una asistencia suficiente y amable, pero en el caso de una situación permanente (aunque sé que es de otra manera en las enfermedades breves) no hay asistencia que pueda compararse con la de una criada".[166] Entonces y más adelante, Martineau trató a sus criadas con gran bondad, pero en cierto plano estas no contaban como personas. La soledad era una cuestión de control. La criada era solo una empleada, como lo eran las enfermeras y los médicos. Un médico de cabecera de las cercanías le hacía visitas regulares, pero contra las pretensiones de una profesión médica en ascenso, Martineau no lo veía como el gerente de su salud.[167]

Era indiscutible que la admisión de los visitantes, por muy bienintencionados que fueran, no era un derecho de estos, sino que quedaba librada a la decisión del paciente. Según escribía Anthony Thomson en *The Domestic Management of the Sick Room,* de 1841, "puede obtenerse un decidido efecto saludable gracias a una compañía bien regulada, aun cuando el inválido sea todavía incapaz de dejar su habitación. Sin embargo, una gran discreción es un requisito indispensable en la elección de quienes se prevé que van a animarlo y entretenerlo".[168] Martineau sentía especial irritación frente al discurso inexorablemente optimista del asistente de cabecera. La inválida no deseaba que le contaran una y otra vez que la recuperación era indudable e inminente, cuando bien sabía que no era así. "En el cuarto del enfermo —escribía—, todo es odioso salvo la verdad."[169] Florence Nightingale adoptó esta observación en su manual de enfermería:

> Creo realmente muy poco probable la existencia de una preocupación más grande que los inválidos tengan que soportar que las incurables esperanzas de sus amigos. [...] Yo convocaría con la mayor seriedad a todos los amigos, visitantes y asistentes de los enfermos a abandonar esta práctica consistente en intentar "animarlos" menospreciando el peligro que corren y exagerando sus probabilidades de recuperación.[170]

Martineau quería transformar el momento de la dolencia física en una afirmación de poder sobre el espacio. Comprobó que en su alojamiento de Tynemouth, lejos de las casas londinenses de muchos de sus amigos, era más fácil imponer su reclusión en la mitad más oscura del año.

> A partir de ahora, durante unos siete meses —le dijo a Henry Crabb Robinson— (si vivo), mis días pasarán en el reposo más profundo que alguien, salvo los ermitaños, pueda tener en este mundo. Apenas veré cara alguna, como no sean las de mi doctor y mi criada, hasta junio [...] este aislamiento es en su totalidad una cuestión de elección. He convencido por fin a mis amigos de que me consientan entregarme a él.[171]

La invalidez autoproclamada permitía al enfermo practicar una forma de descortesía educada mediante la cual rechazaba atentamente la compañía, por más apremiante que fuera la solicitud. Así se ocupó Elizabeth Barrett de un inquisidor persistente:

> Estimado señor, me apresuro a responder a la petición con la que usted me honra y tengo a bien asegurarle que me complacería además recibir su visita y conocerlo en persona, si no fuera porque mi débil salud me hace necesario vivir comparativamente sola y confinada la mayor parte del tiempo en una habitación. Esa es, en definitiva, mi única probabilidad de experimentar una mejoría, pero ahora guardo mucho silencio, lo cual me obliga, contra el deber de cortesía, a decirle que no puedo verlo, la misma respuesta que, en verdad, tengo que dar a otros día tras día.[172]

Harriet Martineau era en gran medida una ermitaña secular. En esa circunstancia, se aferraba a su declinante fe unitaria lo suficiente para encontrar un sentido espiritual al sufrimiento, pero no tenía estima por la insistencia cristiana en el repaso de la vida y el arrepentimiento en el lecho de muerte. Aunque ulteriormente se procedió a extraer párrafos de *Life in the Sick-Room* para utilizarlos como entradas en las guías literarias de apoyo en la inminencia de la muerte, Martineau se oponía con firmeza a la cultura de la introspección mórbida.

> No pensar en la muerte más de lo que es necesario para poner un término a los asuntos de la vida —escribió— y no mortificarse con la enfermedad más de lo que es necesario para su tratamiento o para saber cómo prevenirla: tal es, me parece, la sencilla sabiduría del caso, completamente opuesta, como lo está, al sentimiento y el método del mundo religioso.[173]

Si el lecho del enfermo era una forma de prisión, también era una oportunidad de tener una mayor percepción creativa de la sociedad y sus asuntos. La fragilidad corporal se compensaba con el tiempo ininterrumpido que rara vez era accesible en la ocupada vida de una mujer sana, ya manejase una casa o se forjara una carrera de intelectual pública. "Al vivir muy sola —le escribía Martineau a Anna Jameson—, puedo escribir, con lentitud, el libro que, como ya le dije, llevo cerca del corazón."[174] Cuanto más se abrazaba a su mortalidad, más intelectualmente viva se sentía.[175] Había llegado a una aprobación básica de la soledad como un retiro necesario para desarrollar un pensamiento creativo y concentrado.

> Gracias a nuestro apartamiento del perturbador bullicio de la vida en el mundo —escribía—, al placer que obtenemos con la lectura y la contemplación de diversos aspectos de las cuestiones y a nuestras singulares oportunidades de

> reflexión silenciosa, debemos, casi por necesidad, ver más lejos de lo que veíamos y más lejos de lo que muchos otros ven en temas de interés, que implican principios generales.[176]

En común con otras formas de soledad doméstica, la viabilidad de la situación dependía en parte del mantenimiento de formas de asociación en red. Instalada en la costa del noreste, Martineau recibía todos los libros que podía leer y se sentía plenamente comprometida con las corrientes intelectuales de su tiempo. Si bien controlaba con rigor la invasión física de su espacio, mantenía una amplia correspondencia con parientes, amigos y colegas. Su etapa de invalidez coincidió con la creación del Penny Post. Con anterioridad a 1840 había hecho campaña por la reforma y describió su influencia moral como "increíblemente importante".[177] Más al sur, en Torquay, Elizabeth Barrett, también postrada en cama, describía el sistema reformado como "la revolución más exitosa" de la época.[178] No se trataba simplemente de mantener una corriente de información y sentimiento. Las cartas permitían cierto nivel de control de la comunicación. Martineau podía leerlas cuando se sentía a la altura de la tarea y, en medio de las fluctuaciones de su energía y su ánimo, podía responder cuando más capaz era de presentar una construcción positiva de sí misma. "La reiteración de este sentimiento —explicaba— hace que se vuelva un hábito escribir cartas cuando nuestro humor es el mejor; describir nuestra propia persona en nuestras mejores horas; presentar al exterior nuestro aspecto más animado, y mantener nuestras tristezas guardadas en casa bajo siete llaves."[179]

Como sucedía con Zimmermann y todos los escritores en red de la época, la correspondencia era un medio de reunir y pulir

materiales para un libro, y una vez publicado *Life in the Sick-Room* (y tardíamente reconocida la autoría), este dio origen a una amplia conversación epistolar.[180] Por otra parte, si bien Martineau estaba físicamente encarcelada debido a su salud, su habitación tenía ventanas y ella contaba con un telescopio de pie,[181] que utilizaba para reconectarse tanto con el mundo natural como con la vida cotidiana de la ciudad costera. Observaba las olas al romper en la orilla y el interior de "los dos o tres pequeños patios y jardines" que podía ver detrás de su casa.[182] Aunque tenía la delicadeza de preocuparse por la privacidad de sus residentes, y declaraba con firmeza que "nada propio del espía se mezclará en mis relaciones con los vecinos que han sido siempre amables conmigo",[183] su aptitud para sumergirse en la vida monótona y saludable de otros a la vez que permanecía sola en su habitación era una continua fuente de pequeñas epifanías. A veces se descubría contemplando a alguien que alimentaba cerdos en un huerto cercano: "Los dolores de todas esas horas quedaban aniquilados y se desvanecían tan completamente como si nunca hubiesen existido, mientras que el vistazo fugaz detrás de la cortina de la ventana me hacía poseedora, para siempre, de esa radiante imagen".[184]

La aceptación de la soledad doméstica abarcaba las actividades recreativas silenciosas de Martineau, y también su escritura profesional. Se creía en general que las mujeres eran mejores inválidas porque tenían una gama de aptitudes recreativas solitarias más amplia que sus maridos.

> Otra razón por la cual las mujeres son más pacientes que los hombres durante la enfermedad —señalaba Lynn Linton— es que pueden entretenerse mejor solas. Uno se cansa de leer todo el día, con los ojos doloridos y la cabeza agotada por la debilidad, y aun así, ¡qué pocas cosas puede hacer un hombre

> para entretenerse sin un esfuerzo demasiado grande y sin depender de otros! Las mujeres, en cambio, tienen un millar de bonitos pequeños recursos para pasar el tiempo durante las horas tediosas.[185]

Siempre y cuando pudiera además pensar y escribir, Martineau se dedicaba a varias labores manuales como un alivio del esfuerzo intelectual y un placer con todas las de la ley. A fines de 1841, en una carta a una amiga, celebraba la terminación de un proyecto literario:

> Ah, querida amiga, no puedes imaginar cuánto disfruto mi descanso de la pluma. El domingo por la noche corregí mi última prueba y tengo la casi completa certeza de que nunca volveré a escribir. Te divertiría verme, día tras día, haciendo cosas de bebé para mi hermana Ellen, leyendo toda clase de libros que quería leer desde hace años, cultivando narcisos, tulipanes, jacintos y azafrán en mi ventana, estudiando a Euclides, etc., y, cuando estoy lo bastante sola, dibujando, en mis mejores horas.[186]

Compartía las actividades de esparcimiento de su tiempo. Aunque no tenía familia propia, era una tía complaciente que hacía ropa para toda una serie de sobrinos y sobrinas. Como indicaba su carta, se dedicaba a la jardinería en la medida en que su salud y su diminuta parcela de tierra se lo permitieran. Estaba plenamente inmersa en el entusiasmo predominante por el trabajo de lana de Berlín. En común con otras costureras, destinaba sus trabajos a ventas de caridad, que en su caso tenían un cariz político debido a que donaba sus ganancias al movimiento antiesclavista.[187]

El control lo era todo. Más en general, en los hogares de clase media había un movimiento constante entre la actividad solitaria y la actividad sociable, sostenido tanto por la creciente prosperidad material como por progresos en los mercados de consumo y las

redes de comunicaciones. La soledad recreativa era un complemento de la sociabilidad doméstica, así como una huida de sus presiones. En medio de incesantes exigencias en materia de tiempo y espacio, había que tomar decisiones a lo largo de todo el día, y para disfrutar de una soledad física o absorta era preciso arrebatar momentos a otros deberes y responsabilidades. La inválida victoriana era en este caso un ejemplo privilegiado de un conjunto más general de enfermedades. Manejados con propiedad, como sostenía Martineau, los períodos de mala salud permitían que las transiciones entre la soledad y la compañía se hiciesen con mayor libertad. Ella estaba al tanto de las voces que argumentaban que el bordado y pasatiempos relacionados eran símbolos de la exclusión construida de las mujeres del mundo de la iniciativa masculina, pero cuando podían combinarse con las oportunidades de entregarse a una práctica intelectual femenina, eran elementos bienvenidos de una vida completa. Tal como explicaba en su autobiografía, el trabajo silencioso con las manos era una manera de dar voz a su mente:

> Entonces, siempre tuve a mano alguna labor, por lo común para beneficio del fondo abolicionista de América, y tengo un amor cabalmente mujeril por la costura; sí, incluso ("caiga sobre mí la blanda acusación")* por el trabajo de lana, más de una yarda cuadrada del cual está invisiblemente repujado con mis pensamientos forjados en él, bajo los diversos humores y experiencias de una larga serie de años. En los atardeceres invernales, enciendo la lámpara con singular celeridad, desenrollo mi trabajo de lana y medito o sueño hasta que la llegada del diario me dice que el té ha reposado lo suficiente.[188]

IV. Plegarias, conventos y prisiones

Comunicación espiritual solitaria

En el Sermón de la Montaña, Jesús da instrucciones sobre la manera de rezar: "Tú [...], cuando vayas a orar, entra en tu aposento y, después de cerrar la puerta, ora a tu Padre, que está allí, en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará".[1] Los traductores que trabajaron en la Biblia del rey Jacobo a comienzos del siglo XVII tradujeron un término vago que se refería a un lugar cerrado mediante el nombre de una habitación en particular que empezaba a ser más común en las casas de la aristocracia rural y los habitantes prósperos de las ciudades.[2] La comunión solitaria con Dios requería un lugar físico del cual pudiera excluirse a otros miembros de la casa. Con la destrucción de los monasterios durante la Reforma, ya no hubo ningún espacio específicamente construido para la meditación espiritual individual.[3] Las iglesias se destinaban a la devoción y la observancia colectiva. Solo la diminuta secta cuáquera, surgida a mediados del siglo XVII, promovía el silencio y un discurso no estructurado en un lugar especializado. La plegaria privada, ya fuera como medio de complementar los servicios semanales o como una conversación directa con Dios, debía realizarse en la casa o tal vez, de estar disponible, en un jardín espacioso y bien cuidado.[4]

Durante el siglo XVIII, se había llegado a una conciliación entre las conversaciones a veces intensas con un Dios oculto en medio de la rutina doméstica y los rituales y sermones sabáticos. Pero cuando el renacimiento religioso cobró impulso en las primeras décadas del siglo siguiente, el papel de la comunicación espiritual solitaria se tornó más complejo y, en varios contextos, mucho más discutido. Había tres cuestiones distintas. La primera surgía del intento de convertir a la familia, en particular la unidad doméstica burguesa, en una comunidad religiosa en miniatura. En su versión más rigurosa, el hogar protestante debía llegar a ser un monasterio con alfombras, un retiro físico con un amueblamiento confortable y una comunidad mixta de hombres, mujeres, niños y criados. La piedad debía practicarse a diario, con observaciones basadas en textos y dirigidas por el jefe de la familia, que combinaba los papeles de líder espiritual y secular. En esta devoción colectiva, el papel de la plegaria privada se tornó cada vez menos claro. La conversación con "tu Padre, que está allí, en lo secreto" era un asunto exclusivo del individuo, cuando este, hombre o mujer, hacía un balance espiritual y buscaba la recompensa prometida. Cómo encontrar la energía física y moral para moverse entre los registros de la comunión solitaria y la comunión social constituía un problema importante para la multitud de manuales de religión doméstica que en este período salieron a raudales de las imprentas.

La segunda cuestión fue el renacimiento, a partir de la década de 1840, de la comunidad religiosa construida, protestante y católica, masculina y femenina. Por primera vez en trescientos años, Gran Bretaña tenía una red de monasterios y conventos. Su creación desató un feroz debate sobre las órdenes de clausura, cuyos

deméritos había resumido Johann Zimmermann a fines del siglo anterior y Matthew Lewis, más adelante, había trasladado a la forma de un melodrama gótico. Aquí, la soledad se destacaba menos como una práctica concreta que como un presunto abuso. La imagen del penitente solitario y en especial de la penitente, separada de su familia, encerrada en una celda desnuda, expuesta a un maltrato secreto por los superiores religiosos y Dios, encapsulaba todo lo que la comunidad amurallada tenía de deformante. El imaginado poder destructivo de la soledad modificaba las reglas de la prueba y la acusación. Podía creerse cualquier cosa, a menos que las comunidades empeñadas en la búsqueda de la privacidad o sus jerarquías religiosas, a menudo abochornadas, fueran capaces de ofrecer relatos alternativos.

La tercera cuestión también se centraba en el peligroso poder de la soledad espiritual. El renacimiento religioso de comienzos del siglo XIX representaba una nueva sociedad entre las confesiones, sobre todo la Iglesia anglicana, y el emergente Estado democrático. El primer signo de una colaboración práctica fue la decisión, en los tensos días posteriores a las guerras napoleónicas, de invertir en un gran programa de construcción de iglesias. En 1818 se otorgó una subvención de 1.000.000 de libras, seguida seis años después por otra de medio millón. Durante los años de la crisis de la ley de reforma y el cartismo, se construyeron iglesias en todos los rincones del país y se crearon además nuevas parroquias con un clero mejor pago. Estas iniciativas estaban destinadas a permitir que la Iglesia anglicana desempeñara su función tradicional, amenazada por la rápida expansión de las comunidades urbanas. Un plan más ambicioso propiciaba la idea de que la Iglesia tuviera, en una nueva

y aún más costosa alianza con el Estado, el papel protagónico en el mantenimiento del orden público.

El debate sobre la política penal que se había iniciado en los últimos veinticinco años del siglo XVIII condujo a la larga a un gran programa de construcción de prisiones a cargo de los gobiernos surgidos de la ley de Reforma. En el centro del modelo penitenciario inicial, puesto en marcha en la misma década de la creación de los primeros monasterios y conventos, estaba el confinamiento solitario supervisado por el clero. El último gran impulso de las iglesias para recuperar su hegemonía espiritual y social en Gran Bretaña se fundó en la figura del preso solo en su celda, expuesto a una prolongada conversación personal con su Hacedor.

Mientras que la plegaria privada funcionaba en la casa como un apéndice de la vida espiritual de la familia, la exposición del penitente ante Dios era la fuerza impulsora en el proceso del castigo y la rehabilitación. El mantenimiento de la ley y el orden en una sociedad aparentemente enfrentada al derrumbe de todas las formas de disciplina moral se apoyaba en una noción redefinida de la plegaria en un espacio que, si no tan bien amueblado como la recámara o el estudio de la clase media, estaba mejor construido, calefaccionado y servido que el alojamiento del que la mayoría de los presos habían disfrutado en el mundo exterior. La esencia de la empresa conjunta entre Iglesia y Estado, cuya trayectoria trazaremos en la cuarta sección de este capítulo, era la experiencia terrible de la reclusión forzada. Los creadores de la nueva política penal no tenían duda alguna de sus efectos negativos. Del primero al último, el argumento predeterminado en favor del confinamiento solitario era que, aunque no hiciera ningún bien, su efecto disuasivo

mantendría en niveles bajos la población carcelaria. La soledad impuesta se veía como una estrategia de alto riesgo, que exigía una estrecha supervisión para impedir la ruina de la cordura del preso. La ventaja sugerida era una combinación de castigo y rehabilitación. El encuentro sin mediaciones con Dios llevaría al convicto a la reconstrucción total de su sentido moral y a su reingreso a la sociedad como un ciudadano útil y respetuoso de la ley.

Entra en tu recámara

En 1829, William Roberts dio la bienvenida a una nueva era en la devoción cristiana. "Al parecer —escribía—, finalmente hemos llegado en este país, por una peculiar bendición de Dios, a una época de su progreso religioso en que la oración familiar al comienzo y al final de cada día es una cuestión bastante habitual entre todos los cristianos practicantes que tienen alguna comprensión correcta de lo que ese nombre expresa."[5] La unidad doméstica podía considerarse como el componente esencial de una sociedad religiosa. "La nación no es sino un agregado de familias —escribía el reverendo John Frere en 1851—. En consecuencia, la religión de las familias es la mejor seguridad para la religión de la nación."[6] Como en la Iglesia anglicana, la unidad espiritual también era una estructura de autoridad. "Que un padre desempeñe, por decirlo así —continuaba Frere—, una función episcopal en su hogar."[7] Las cabezas masculinas de la casa tenían una responsabilidad particular. Su privilegio, como se explicaba en *Ten Minutes Recommendation of Private Prayer*, se acompañaba de un

pesado deber, dado que eran responsables no solo "de su propia felicidad eterna, sino de la felicidad de las almas inmortales sobre las cuales ejercen una suerte de custodia espiritual".[8] El modelo era el de una comunidad religiosa en miniatura, en la cual el director aceptaba el peso de la conducción y los miembros dependientes le prestaban una obediencia incuestionada. Explicaba Frere:

> Es su facultad, y debe ser por lo tanto su deber, poner a todos los de la casa en camino hacia el paraíso. Todo cristiano debería ser la cabeza y la guía de la Iglesia en su hogar, instruir, amonestar y alentar a sus integrantes a cumplir con celo el deber que tienen con su Señor y Maestro común. ¡Ah, qué bendición sería para este país cristiano que se cumpliera con ese principio y todas las familias se convirtieran en un seminario de principios y hábitos religiosos![9]

Dentro del seminario había una división del trabajo, pero el resultado era esencialmente comunitario. Todos sus miembros, incluidos los criados, llevarían una vida cristiana disciplinada y, a su vez, la suma de la sociedad constituiría un todo moralmente ordenado.

Quedaba la cuestión de la plegaria privada. Los cabezas de familia supervisarían la oración diaria, basada en la literatura devocional que la Society for the Promotion of Christian Knowledge y la Religious Tract Society entregaban empeñosamente a todos los hogares a los que podían llegar. Tal como Arthur Benoni Evans aconsejaba en *Personal Piety, or, Aid to Private Prayer for Individual of All Classes*, los jefes de familia "solo tienen que seleccionar por sí mismos entre cientos de publicaciones redactadas con esa expresa finalidad por miembros piadosos de nuestra Iglesia".[10] Se veía a cada unidad doméstica como una comunidad tanto de lectura como de plegaria, donde las personas más avanzadas en materia de lectoescritura podían guiar e instruir a quienes todavía estaban

aprendiendo las primeras letras. Pero como había sucedido al menos desde la Reforma, el cristiano observante tenía la oportunidad de conversar directamente con Dios. El reverendo F. O. Morris destacaba la diferencia entre "la plegaria que se mantiene exclusivamente entre un hombre y su Hacedor [y] [...] la plegaria en público, en la familia o con amigos".[11] Si bien el grueso de los materiales impresos dedicados a la piedad doméstica hacía hincapié en la práctica social, había una cantidad creciente de manuales que daban consejos sobre lo que juzgaban como la tarea más grande de la conversación personal con el Ser Supremo. Este ejercicio espiritual debía preceder a todos los demás. "El primero de vuestros deberes, entonces —escribía Evans—, es consagraros a la práctica regular de mantener así una 'comunión de corazón' con Dios, a fin de que vuestra mente tenga siempre una inclinación devota, aun en vuestro trabajo, en vuestras aficiones y en vuestra ocupación cotidiana."[12] Un tiempo de plegaria privada concentrada, en preparación para el día y al final de este, proporcionaría el recurso espiritual para cualquier encuentro con la situación caída del hombre, dentro y más allá de las paredes de la casa.

Este modo de soledad proponía la forma más verdadera de compañía. "¡He aquí una amistad, sin duda —proclamaba *Ten Minutes Recommendation of Private Prayer*—, que esta tanto más allá de todas las amistades humanas como el cielo lo está de la tierra! Una, permanente, pura y eterna; otras, cambiantes, mezcladas con mucha corrupción y de un día."[13] Al arrodillarse a solas en su recámara o, de no haberla, en un dormitorio libre de otros ocupantes, el individuo no podía estar menos solo. Por medio de la plegaria privada podía abrir su corazón a Dios, que conocía

sus fortalezas y debilidades mejor que ninguna otra relación o amigo. Como explicaba F. O. Morris, "un cristiano tiene, a través de Cristo, el Hijo de Dios, el Hijo eterno del Padre Eterno, una relación personal con Dios. Tiene sus propias obligaciones y, sobre todo, sus propias carencias, y es tanto su privilegio como su derecho acudir a Dios y hablarle solo a Él".[14] La conversación tal vez fuera silenciosa, pero en ese discurso Dios dejaría en claro su respuesta, directa o indirectamente. El diálogo quedaba oculto para el resto de la casa y podía proporcionar socorro moral y práctico más allá de las capacidades de otros miembros de la familia, por muy estrecha que fuera la relación. Era a la vez la fundación de la piedad doméstica y una experiencia espiritual más profunda y completa. Escribía el reverendo Edward Bickersteth:

> En secreto, el cristiano puede dar libre curso a todos los deseos, modificar sus pedidos según su estado de ánimo actual o las necesidades presentes del día o la hora que está viviendo; puede extenderse sobre sus carencias personales y, en síntesis, dar toda su dimensión a sus sentimientos y abrir su entera alma a Dios. La plegaria en secreto constituye una marca de distinción entre el cristiano y el mero creyente.[15]

En cierto nivel, la plegaria privada era un ejemplo más del proceso descripto en el capítulo anterior, acerca de la actividad solitaria creada por las mismas fuerzas que sostenían el hecho sociable de la familia de clase media. Aquella cobró fuerza debido a la insistencia en la unidad doméstica como una entidad espiritual y la hizo posible la comodidad material del hogar burgués. Como en el caso de tantas otras actividades recluidas, dependía de y, a su vez, generaba una literatura creciente que sostenía a quienes la ejercían solitariamente y los conectaba con una comunidad más amplia. Se

admitía que, librado a sus propios recursos y al margen de las fórmulas dirigidas del servicio dominical, el cristiano observante tal vez considerara difícil pronunciar sus plegarias diarias. Como advertía la señora Dawson en *Communion with God, or, Aids to Private Prayer,* "hay momentos en que la comunión con Dios es difícil, los pensamientos fluyen con un ritmo perezoso y las palabras necesarias se niegan a aparecer".[16] Por seria que fuese su intención, el penitente sin preparación ni supervisión no podía garantizar una fluidez necesaria o un vocabulario apropiado de la plegaria. "El hombre está de rodillas —escribía el reverendo R. C. Moberly—.Trata de elevar su alma y hablar a Dios. Pero con demasiada rapidez la lengua titubea, la vista se nubla, los sonidos de este mundo penetran en los oídos, la mente vagabundea soñadoramente y las palabras tartamudeadas se tornan monótonas, absurdas o se desvanecen por completo."[17] Los opúsculos, que proliferaban, daban consejos y aliento. Ofrecían textos de muestra propios y un respaldo general al uso de la literatura protestante convencional, en particular la Biblia y el libro de oraciones.

Había empero tensiones persistentes entre lo solitario y lo social en el ámbito de la observancia espiritual. Aunque los manuales sobre la plegaria privada tomaban la precaución de no desestimar el valor de la observancia doméstica, en la práctica hacían hincapié en la conversación privada con Dios. En *Secret Prayer,* H. C. G. Moule destacaba que dicha conversación "es una oportunidad como no hay otra de cultivar un profundo discernimiento individual de ti mismo y tus necesidades personales, y de Nuestro Señor Jesucristo, de Dios en Cristo, en toda Su gloria y Su gracia *para ti*".[18] El apartamiento de la vida de la casa era fundamental tanto

para la finalidad como para la práctica de la actividad. El día estaba enmarcado por períodos de intensa focalización en el alma interior. "Comprobarás en breve —continuaba Moule— que, como individuo pecador, como individuo creyente, no puedes minimizar tus períodos solitarios, secretos e individuales de confesión, petición y alabanza, sin los resultados que son de esperar."[19] El proceso comenzaba y terminaba con un repaso, no de las relaciones familiares o, más en general, de las relaciones sociales, sino del limitado yo interior. "Recomendaría a quienes utilizan estas plegarias", escribía sir James Stonhouse en *Prayers for the Use of Private Persons,* un libro frecuentemente reeditado, que antes de sus devociones "dediquen algunos minutos a *examinarse.* [...] Sin ese *esfuerzo* diario, sus plegarias son formalidad, insinceridad y una abominación del Señor".[20]

Si bien había una difusa sensación de que la plegaria privada dispondría mejor al individuo para los deberes espirituales comunitarios, los manuales se preocupaban por el destino de las personas que llevaban a cabo la conversación con Dios. Solo ellas mismas podían prepararse para el diálogo, y eran las primeras en cosechar los beneficios. Como cuadraba a una sociedad cada vez más comercial, se las alentaba a buscar un retorno identificable de la inversión de su tiempo y su energía. Uno de los manuales de carácter más práctico, *Daily. A Help to Private Prayer,* de Charles Harford-Battersby, presentaba una especie de contabilidad espiritual de doble entrada. El grueso de las páginas estaba en blanco, con excepción de un encabezado. En la página de la izquierda, el usuario ingresaba los "temas especiales para la plegaria" con una columna para la fecha en que se hacía el pedido. En la página de la

derecha enfrentada a la anterior, registraba las "respuestas a la plegaria" e indicaba, otra vez, la fecha en que el Todopoderoso había respondido.[21]

Por otra parte, había importantes conflictos prácticos entre la misión de la plegaria solitaria y la atareada vida de la casa. No era nada fácil alcanzar la forma de apartamiento espacial y mental exigida por las observaciones espirituales privadas.

> Hay, empero, DIFICULTADES SINGULARES cuando se trata de mantener una plegaria secreta constante y fervorosa —advertía el reverendo Edward Bickersteth—, [...] más allá de la oposición de una naturaleza corrupta por dentro, las tentaciones del mundo, por fuera, nos atraen y seducen continuamente para apartarnos de nuestro deber. Satán, nuestro gran enemigo, también utiliza todas las tentaciones para alejarnos de la plegaria secreta. No nos parecerá tan difícil leer la Biblia, ir a la iglesia o escuchar sermones, mientras perseveremos efectivamente en una plegaria privada constante, fervorosa y creyente.[22]

En ese contexto, Satán adoptaba formas mundanas, aunque profundamente entorpecedoras. Aun cuando, por ejemplo, hubiera en efecto una recámara o algún cuarto similar y especializado, no había manera de impedir que aquel tratara de inmiscuirse, ya fuera bajo la forma de una criada incauta, una esposa imprudente o un hijo.

> Es verdad, a no dudar —se señalaba en *Ten Minutes Recommendation of Private Prayer*—, [que] no hay retiro tan sagrado ni apartado que el hombre de Dios pueda encontrar en el mundo actual, que no esté expuesto a la interrupción o no permita que nadie entre. No puedes entrar a la recámara de manera secreta ni cerrar la puerta en forma inmediata sin que algún enemigo de la devoción lo observe y, o bien se precipite adentro contigo, o bien golpee después importunamente a la puerta para entrar.[23]

A pesar de la apropiación de la forma y la función de la observancia religiosa, una casa no era una iglesia, sino una entidad plurifuncional con una multitud de exigencias planteadas a cada individuo y espacio amueblado a lo largo de todas las horas del día y todos los días.

Las guías para la plegaria privada estaban impregnadas de la preocupación acerca de la recaída. Con demasiada frecuencia, presiones externas o fracasos internos anulaban las buenas intenciones. En el claustro monástico, el modelo distante del hogar religioso, había rituales de apoyo para mantener la disciplina de la observancia espiritual.[24] En la casa de clase media, no repicaban campanas para convocar a los miembros de la comunidad doméstica a laudes y los seis servicios sucesivos que llenaban el día canónico. En vez del duro lecho de una celda y la procesión a través de un suelo empedrado hacia la capilla, había un colchón cómodo y ropa de cama, así como una multitud de actividades seculares al comienzo de la mañana. "Entre las distracciones de una vida ocupada —señalaba Charles Harford-Battersby—, es fácil pasar por alto la plegaria."[25] Era esencial que la rutina fortaleciera la determinación, al menos bajo la forma de una plegaria privada concentrada al comienzo y al final del día. De lo contrario, era muy fácil encontrar excusas que justificaran la inobservancia.

> Es imposible insistir en exceso en la absoluta necesidad de decir vuestras plegarias matutinas y vespertinas —escribía Carter en *A Book of Private Prayer* —. No es demasiado decir que vuestra salvación depende del cumplimiento de este deber. Nada hay más importante. Consideradlo, en consecuencia, como un asunto de vida o muerte y no os dejéis tentar jamás por la ociosidad o la falta *ficticia* de tiempo para ignorarlo.[26]

La mera complejidad de la vida familiar burguesa, dentro y fuera de la casa, era una dificultad constante. El apartamiento era intrínsecamente menos atractivo que la participación. Por genuina que fuera la intención de pasar un tiempo a solas con Dios, siempre había responsabilidades enfrentadas y distracciones tentadoras. Una de las principales funciones de la multitud de manuales era el fortalecimiento de la autodisciplina. En *Looking Upward. A Little Hand-Book of Prayer,* Alfred Dale decía que su publicación estaba destinada "centralmente a quien haya abandonado o considerado con excesiva liviandad el altar sagrado de la plegaria personal o doméstica".[27] La necesidad de esa literatura era fácil de demostrar.

> En consecuencia, permítanme hacer a cada uno de ustedes esta pregunta — escribía Morris en *Plain Sermons for Plain People*—: ¿tienen el hábito y el amor por las plegarias privadas frecuentes? ¿Han fijado algunos momentos del día para el ejercicio del deber y crean oportunidades para ustedes mismos? ¿O la búsqueda del placer, el cuidado de una familia o la necesidad de los negocios, erróneamente considerados como un obstáculo, les impiden disfrutar del privilegio?[28]

En tanto que las recreaciones solitarias entrelazadas con la vida social del hogar eran en su mayor parte maneras alternativas de disfrutar de la prosperidad de clase media, la plegaria privada era intrínsecamente un rechazo de la comodidad y la autoindulgencia. Si la sustancia de las plegarias podía implicar el agradecimiento por bendiciones ya recibidas y la solicitud de más dones, el proceso de hacer las intercesiones requería un cese temporario de la comodidad. En *Secret Prayer,* Moule no dejaba al lector la menor duda acerca de los sacrificios que era preciso hacer: "La cama caliente cuando nos despertamos, el fuego radiante al comienzo de

la noche, las seducciones del libro o la conversación o lo que fuere *deben ceder el paso* si pretendemos estar listos para buscar el rostro del Rey antes de dormir".[29] La soledad era a la vez una condición de la conversación intensa con Dios y un medio para escapar a la vigilancia de otros miembros de la casa. Una vez cerrada la puerta de la recámara o el dormitorio, no había manera de saber qué hacía efectivamente el presunto penitente. Como señalaba Moule, había una "peculiar tentación de laxitud e indolencia en la práctica, por el mero hecho de ser secreta".[30] Un dormitorio bien amueblado ofrecía todos los incentivos equivocados. En los manuales se derramaba mucha tinta acerca de la cuestión práctica de dónde rezar. En el comienzo y el final mismos del día el lugar obvio era la propia cama o, si había poco tiempo, mientras el individuo se vestía o desvestía. Pero se sostenía que la calidez física y la relajación eran enemigas de las exigencias de la actividad. Mejor era usar un mínimo de ropa y estar sobre el duro suelo, estuviera o no alfombrado. El arreglo del cuerpo tenía una relación intrínseca con la manera en que se producía el diálogo espiritual. "Cuando estés vestido —aconsejaba el reverendo Edwin Hobson—, arrodíllate en el lugar de tu habitación donde puedas hacerlo de la manera más conveniente y reverente; si es junto a tu cama, evita apoltronarte: recuerda que una manera holgazana y autoindulgente de arrodillarte conducirá con toda seguridad a una plegaria perezosa y lánguida."[31]

Cierto nivel de ingresos hacía que la realización de la plegaria privada fuera a la vez factible y más difícil. La soledad devota era una labor real posibilitada por la creciente prosperidad. Los autores de los manuales eran clérigos profesionales, que los destinaban a

hogares de clase media. Se reconocía que los rituales del apartamiento que establecían dependían de determinada calidad de la vivienda. A las familias menos afortunadas se las ignoraba o se les aconsejaba buscar, para su comunión con Dios, algún lugar fuera de su superpoblado alojamiento. "Las personas pobres, que no tienen sino una pieza —escribía el reverendo Bickersteth—, pueden adaptarse al espíritu de esta instrucción si rezan en cualquier lugar donde puedan estar apartados. La recámara de Isaac era el campo."[32] La analogía distaba de ser pertinente para quienes se amontonaban en las pequeñas y grandes ciudades en expansión. Si la comodidad hacía que la observancia solitaria fuera más agobiante, su ausencia la tornaba virtualmente imposible.

Congregaciones de hermanas y conventos

La plegaria privada era una manera de nutrir una fe cristiana en medio de las distracciones de la vida familiar. Una respuesta más radical era la de apartarse por completo de la unidad doméstica. La Gran Bretaña decimonónica heredó una hostilidad profundamente arraigada hacia las comunidades religiosas de clausura. La histórica ley de Emancipación Católica de 1829 excluyó de sus disposiciones a los monasterios. Seguía siendo ilegal dirigir esas instituciones, y cualquier miembro de una orden del extranjero encontrado en el país debía ser deportado.[33] Aunque no se los penalizaba específicamente, se suponía que los conventos católicos de monjas estaban incluidos en la misma prohibición y parecía improbable que las confesiones protestantes adoptaran una práctica tan evocadora

de los peores excesos de la religión papista. Sin embargo, al cabo de poco más de una década, tanto la Iglesia establecida como su rival romana creaban instituciones amuralladas que no se veían en Gran Bretaña desde los días de Thomas Cromwell. La primera casa religiosa abierta en Inglaterra desde la Reforma la fundaron las Hermanas de la Merced en Bermondsey en 1839.[34] Las tareas de construcción en la abadía cisterciense de Monte San Bernardo se completaron en 1844, y un año después se fundó la congregación anglocatólica de hermanas de Park Village en los barrios bajos en torno de King's Cross.[35] Tras el restablecimiento de la jerarquía católica en 1850, el cardenal Wiseman creó 15 comunidades masculinas y 23 femeninas.[36] La creación de conventos de monjas prosiguió a mayor velocidad y hacia mediados de la década de 1870 se calculaba que había en el Reino Unido más de doscientos conventos católicos que albergaban a tres mil monjas.[37] En la Iglesia anglicana volvió a haber una mayor inversión en las comunidades de mujeres, con más de noventa congregaciones o instituciones similares en existencia hacia 1900. Desde la fundación de Park Village, más de diez mil mujeres se habían separado en algún momento de sus familias para unirse a una orden protestante de clausura.[38]

Los promotores de las nuevas instituciones no veían la reclusión personal como un resultado, sino como una causa del rechazo de la vida familiar. Un obispo anglicano comprensivo, A. P. Forbes, exploró la fuerza impulsora que había detrás del crecimiento de las congregaciones de hermanas:

> Miles y miles carecen de relaciones; las hay que fueron abandonadas por padres antinaturales; otras vieron morir a aquellos en quienes se apoyaban, y

> otras más cayeron en la desolación cuando sus protectores naturales forjaron nuevos lazos. Este estado de cosas existe en mayor o menor medida en los diferentes rangos de la sociedad. En todos ellos hay personas a quienes las circunstancias han apartado de sus conexiones hogareñas, o cuyos lazos son tan leves que convierten en una verdadera bendición una ocupación legítima que trae aparejados la simpatía y el amor de muchos y la relación sororal de las santas y las puras. Mientras no se piensa en ello, es difícil concebir la cantidad de solitariedad que hay en este país debido a esas cosas, y nos cuesta no afirmar que, si se lo compara con otras naciones de Europa, no hay ninguna donde un hogar y un refugio como los que brindan estas congregaciones de hermanas constituyan una bendición tan grande como aquí.[39]

Al hablar de "solitariedad", Forbes se refería a una condición afín a la noción más moderna de aislamiento, que se examinará en el capítulo VII. Esas mujeres no habían elegido apartarse de la compañía. Antes bien, la demografía, la convención social y la prohibición ocupacional las forzaban a vivir una vida despojada de relaciones íntimas o una resuelta participación institucional. El censo de 1851 puso un número a un hecho conjeturado durante largo tiempo, a saber, que en la sociedad victoriana había muchas más mujeres de las que podían llegar a realizar alguna vez un destino de matrimonio y maternidad.[40] Un excedente de más de medio millón de mujeres en una población adulta de unos veinte millones generaba un futuro ineludible de vidas situadas, a lo sumo, en los márgenes de las familias de otros parientes.

Para esas mujeres, como para las que consideraban escasas las perspectivas de satisfacer su intelecto o su impulso moral aun cuando encontraran un marido, la idea de una congregación de hermanas formal parecía una propuesta cada vez más atractiva.[41] Proponía una comunidad formal de apoyo, una expresión de su fe cristiana y, por primera vez, la capacidad de adquirir una aptitud

profesional que pudiera ponerse al servicio de una sociedad amenazada de manera tan evidente por la pobreza y formas asociadas de privación. Anna Jameson explicaba el proyecto:

> Hay miles y miles de mujeres que no tienen protección, guía, ayuda, hogar; a quienes mueven por completo las circunstancias y la necesidad, cuando no el impulso y la inclinación, a trasladar a la comunidad en general las simpatías, los instintos domésticos, las facultades administrativas activas con que Dios las ha dotado, pero esos instintos, simpatías y facultades requieren, en primer lugar, un desarrollo apropiado, luego una formación apropiada y, por último, que se los encauce hacia grandes y útiles canales, de conformidad con las tendencias individuales.[42]

La búsqueda de un destino alternativo para quienes no tenían lugar en el hogar victoriano convencional era impulsada por los mismos motivos que llevaron a Harriet Martineau y Florence Nightingale a abrazar la soledad manejada de la habitación de enfermo que hemos visto en el capítulo anterior.[43] En ambos casos era el deseo de tener un espacio controlado en el cual la aspiración y la actividad no fueran determinadas por una autoridad masculina. En 1851, Florence Nightingale, por entonces de 31 años, hizo una larga visita a la comunidad protestante de diaconisas de Kaiserswerth, en Alemania, que era un influyente modelo para la constitución de las congregaciones de hermanas inglesas.[44] Se sintió profundamente impresionada por la gama de trabajos que se emprendían, y que incluían hospitales, asilos de lunáticos, casas de pobres, orfanatos y escuelas normales; por las destrezas que se enseñaban a las mujeres, y por el respeto con que las trataba la comunidad a la que se habían incorporado.[45] A su regreso a Inglaterra escribió su primera publicación, una descripción de la vida en Kaiserswerth con un prólogo que explicaba la necesidad de instituciones de ese tipo:

"Si [...] hay muchas mujeres que viven sin casarse y muchas más que pasan en esa condición la tercera parte de la duración habitual de la vida, y si la ocupación intelectual no está destinada a ser el propósito de su existencia, ¿qué van a hacer con la sed de acción, de acción útil, que siente cualquier mujer que no esté enferma de mente o cuerpo?".[46]

Nightingale era ambivalente con respecto al marco religioso del trabajo en Kaiserswerth y las ulteriores comunidades británicas. Respetaba la calidad de las destrezas enseñadas en las instituciones y en Crimea se valió de enfermeras formadas por las Hermanas de la Merced, pero en general menospreciaba toda subordinación de su misión profesional a motivos y estructuras espirituales. Sus opiniones, de todos modos, eran comprensivas si se las compara con la hostilidad suscitada por la reintroducción de las comunidades de clausura en Gran Bretaña.[47] A lo largo del resto del siglo XIX, se sostuvo en panfletos, artículos, reuniones públicas y debates parlamentarios que quienes atravesaban las puertas de un convento cambiaban solitariedad por soledad en sus aspectos más destructivos e irreversibles. El cardenal Wiseman sintetizó la caracterización popular de una mujer que ingresara a las comunidades que él estaba estableciendo:

> Una criatura joven e imaginativa, desilusionada en un sincero afecto; una entusiasta romántica que se preocupa por la perfección ideal y anhela "la celda meditativa" y su "celestial contemplación"; una doliente prematura, que desfallece ante la pérdida de cada ser querido y es contemplada con frialdad en una casa prestada: tales son, al parecer, los elementos esenciales que se proveen a la vida conventual, cuando se la abraza por elección.[48]

La "celda meditativa" iba a convertirse en el centro de reiterados intentos de exponer las órdenes de clausura a la inspección tanto de instituciones seculares como de grupos religiosos críticos.[49]

La magnitud de la controversia tenía que ver en parte con un pasado tormentoso. Si las nuevas comunidades eran una respuesta a los problemas sociales específicos de la Gran Bretaña de mediados del período victoriano, también eran un renacimiento consciente de las instituciones de la primera Iglesia. La idea misma de órdenes de clausura, masculinas o femeninas, evocaba de inmediato siglos de hostilidad a los presuntos abusos que se producían en ellas. Los promotores de su restauración sostenían que las controversias que eran una presencia tan vívida en los escritos de los protestantes del siglo XVIII podían desestimarse. Era posible pasar por encima de los errores del último milenio e invocar el comportamiento de los fundadores de la religión cristiana. Joseph Milner, cuyos escritos, como señalamos en el capítulo I, habían dado pie al resurgimiento del interés en el cristianismo primitivo, se limitaba simplemente a eludir la historia ulterior. "Los enormes males del monacato —explicaba— deben adjudicarse a su degeneración en tiempos posteriores, no a su primera institución."[50] Y como escribía John Henry Newman en su influyente *La Iglesia de los Padres*, la vida monástica "no tenía, con seguridad, nada en sí misma que no fuera perfectamente cristiano y, dadas las circunstancias, ejemplar".[51] El Movimiento de Oxford, que fue una de las fuerzas impulsoras del establecimiento de las sociedades amuralladas en la Iglesia anglicana, no tenía tiempo para dedicarse a las transformaciones organizativas o teológicas producidas desde el siglo VI.[52] Sus críticos no eran tan indulgentes. Un ataque a los

conventos publicado en *Fraser's Magazine* afirmaba que "el juicio de la nación en general sobre la vida monástica no ha tenido cambio alguno desde la época de la Reforma".[53] El debate acerca de los méritos de las sociedades amuralladas comenzó en un clima de extrema sensibilidad. Un estudio de las primeras congregaciones de hermanas publicado en la *Edinburgh Review* anticipaba el nivel discursivo con que se las recibiría:

> No tememos a la razón ni a la indagación. Pero lo que sí tememos —lo confesamos— es un grito; un grito contra el cual ni la razón, ni la caridad, ni la religión sirven de nada. ¡El protestantismo tal vez esté en peligro! ¡Vienen los papistas! Debido a que cierta cantidad de mujeres solteras han acordado vivir en una sola casa, cubrirse con un solo vestido y reunir sus ingresos y sus esfuerzos en un solo pozo común para aliviar ciertos males sociales reconocidos, es bastante probable que el entero Apocalipsis se registre de arriba abajo por millonésima vez, para probar que en él está impresa la marca de la bestia.[54]

Las primeras congregaciones de hermanas se fundaron cuando el antipapismo popular cobraba impulso, alimentado por el aumento de la inmigración irlandesa luego de la Gran Hambruna y el restablecimiento de la jerarquía católica en Gran Bretaña.[55] Las órdenes católicas eran objeto de una condena por considerárselas como la vuelta a un pasado corrupto, y las protestantes, como vehículos de una futura absorción de la Iglesia anglicana.[56] Tal como Anna Jameson señalaba en 1855, "el tema ha tomado de improviso una forma que se granjea las simpatías populares. Últimamente, nombres y hechos se han difundido a través de la descarada trompeta de la publicidad, mezclados, por desdicha, con una discordia partidista y sectaria".[57] La soledad, como experiencia represiva y destructiva, destacaba la presencia de estratos de

hostilidad a las nuevas instituciones. En un inicio, la asociación de las comunidades religiosas de clausura con el alejamiento de la interacción social cotidiana las puso en el lado incorrecto de la historia. En medio de las amenazas y disrupciones de la nueva sociedad industrial, lo que se requería era sobre todo una participación laica, no el retiro espiritual.[58] "Así, la humanidad pecadora y afligida —escribía Alfred Wishart en su historia del monacato—, necesitada de la guía y el consuelo que los hombres santos pueden brindar, quedó olvidada en el deseo de paz personal y salvación futura."[59] La discusión se planteaba tanto dentro de la iglesia establecida como fuera de ella. El periódico anglicano *The English Churchman* atacaba la idea de soledad en el momento mismo del establecimiento de la primera congregación de hermanas:

> Cualesquiera que hayan sido las circunstancias que, antaño, justificaron que algunos santos llevaran una vida de soledad —no permita Dios que digamos que carecían de justificación—, comprendemos que en nuestros días, cuando tanta ignorancia, vicios, pobreza, miseria y aflicción prevalecen en todas partes, la soledad, excepto en casos muy singulares, sea egoísta y pecaminosa. Los cristianos, hombres y mujeres, deben estar de pie y *hacer*. Si no tienen deberes en el hogar o con sus parientes y conocidos, los tienen afuera, con los ignorantes, los pobres y los acongojados.[60]

La afrenta se agravaba debido a la presencia física de las comunidades en número creciente, cada una de las cuales requería la construcción o la transformación de su propio edificio, con puertas que se pudieran cerrar con llave, terrenos amurallados y, según se decía, ventanas con barrotes. Como veremos en la sección siguiente de este capítulo, la primera prisión modelo moderna, la de Pentonville, con su confinamiento solitario en celdas separadas, se

inauguró exactamente tres años antes que el primer convento, y hubo una transferencia general de imágenes entre los dos proyectos. Un artículo sobre "los conventos del Reino Unido" se preguntaba: "¿Por qué son tan parecidos a cárceles, y tan diferentes a las viviendas privadas e incluso a las instituciones públicas de las ciudades inglesas?".[61] La idea de que jóvenes vulnerables quedaran "emparedadas" en conventos se convirtió en una representación literal y metafórica de su sufrimiento.[62] La tradición semipornográfica de la revelación monástica iniciada por Matthew Lewis produjo *The Awful Disclosures of Maria Monk*, libro publicado por primera vez en 1836 en Estados Unidos y de amplia circulación en Gran Bretaña,[63] en el que se presentaba a monjas amordazadas y encerradas en celdas de castigo.[64] Entre los dos programas de construcción se hacían constantes paralelos.

> Todos tienen las mismas características que observamos en los presidios, las penitenciarías y las cárceles de nuestra tierra —escribía Hobart Seymour—. Se ven los mismos muros elevados, las mismas puertas macizas, las mismas ventanas con barrotes y las mismas aberturas con rejas; el mismo aspecto anodino, sombrío, deprimente, el mismo exterior poco atractivo, repelente y sin vida, la misma inaccesibilidad desde afuera, la misma imposibilidad de escapar desde adentro.[65]

De la arquitectura se infería la intención. Para empezar, se argumentaba, si los conventos no tuvieran la ambición de encerrar a las internas en celdas, no se habrían construido.

> Si nadie está encarcelado —especulaba el autor de *English Convents. What Are They?*—, si las novicias no están encadenadas a sus cubiles, ¿por qué ese espesor gótico de los muros, esos cerrojos, esos barrotes y rejas, esos misterios de silencio y reclusión, esos inveterados intentos de aislar a la interna

del sonido de la voz de un pariente o del suspiro motivado por una carta del "mundo exterior"?[66]

Los espacios domésticos convencionales adoptaban un nuevo significado. John Henry Newman tuvo que escribir a *The Times* para insistir en que las habitaciones subterráneas del convento de Colwich funcionaban meramente como una bodega para vinos, y luego se vio forzado a defender los sótanos del Oratorio de Birmingham, que, explicaba, se destinaban al almacenamiento de carbón.

Se prestaba particular atención al manejo de los sistemas de comunicación modernos. En el período en que el Penny Post comenzaba a expandir la categoría de la soledad en red y los medios por los cuales los individuos podían estar solos pero tener un fácil contacto entre sí, las órdenes de clausura procuraban no solo limitar las visitas de la familia y los amigos, sino también controlar la recepción y la redacción de cartas.[67] Una evaluación crítica de *Sisterhoods in the Church of England* deploraba "el hecho de que estos establecimientos conventuales estén cerrados a todas las visitas inoportunas y de que cualquiera de las internas pueda ser apartada de todo trato y comunicación con su familia y amigos".[68] La capacidad de las internas de aliviar su sensación de aislamiento físico se frustraba a cada paso. La correspondencia se censuraba, con paralelos evidentes con el correo en las cárceles, y los libros se limitaban tanto en cantidad como en contenido. Era una exclusión de doble sentido: las internas no podían hablar de su vida con personas de afuera y los visitantes no podían entrar libremente a las instalaciones para constatar por sí mismos la situación. Lo mínimo que se necesitaba, sostenían los críticos de las comunidades tanto

femeninas como masculinas, era la extensión del recurso recién creado de los inspectores gubernamentales. "Si los monasterios y conventos han de existir en todo este país libre —argumentaba el autor de *English Convents, What Are They?*—, deberán hacerlo bajo las mismas condiciones que asilos y prisiones."[69] En el Parlamento hubo una serie de intentos de crear un cuerpo de inspectores de las órdenes de clausura, todos los cuales se frustraron ante la objeción de que se trataba de casas religiosas privadas, sujetas a la administración de las jerarquías eclesiásticas correspondientes. Las órdenes religiosas también consiguieron evadir un camino alternativo de inspección a cargo de la Comisión de Organizaciones de Beneficencia establecida en 1853.[70]

"La verdad —escribió Hobart Seymour en *Nunneries*, de 1852— es que hay un velo tendido sobre la totalidad de la vida interna del sistema conventual, y el secreto, el misterio y el ocultamiento son aspectos esenciales de su naturaleza."[71] Dentro de ese mundo opaco podía florecer cualquier vicio, particularmente cuando implicaba a niñas impresionables separadas de la autoridad natural de sus padres. Tanto en las investigaciones supuestamente fácticas como en la cada vez más abundante ficción sensacionalista, había una lúbrica obsesión con la sexualidad reprimida. Mediante maniobras seductoras, se apartaba a bellas jóvenes de sus familias y se las exponía a la tentación y el abuso detrás de los muros y las puertas cerradas.[72] *Monasticism Unveiled,* libro de 1890 del general sir Richard Phayre, resumía más de cuatro décadas de comentarios críticos. Una vez que las novicias tomaban los votos de obediencia, pobreza y castidad, eran vulnerables a un régimen represivo, "reforzado por la libre utilización de las celdas y mazmorras y las

inhumanas sevicias y torturas del sistema, que, en el transcurso de muy pocos años, llevan a los millares de muchachas que son sometidas a ellas a la demencia o a una tumba prematura".[73] La distinción entre la celda meditativa del monasterio histórico y la celda de castigo de la prisión moderna se disolvía con facilidad. La combinación de tiranía espiritual y reclusión física en las habitaciones cerradas con llave dentro de los edificios planteaba una amenaza fundamental a la estabilidad mental de las jóvenes, a quienes se suponía mucho menos capaces que los novicios varones de soportar presiones semejantes.

La condena general de las congregaciones de hermanas era periódicamente reforzada por escándalos locales que la prensa nacional difundía con avidez. En 1852, Henrietta Griffiths escapó del convento de Norwood, donde, afirmó,

> estuve encerrada tres semanas en la recámara, desde las cuatro de la mañana hasta las nueve de la noche, y no me permitían salir por ninguna razón. Me llevaban la comida. En la recámara apenas había lugar para una silla y una mesa pero, como faltaban una y otra, me veía obligada a tumbarme en el suelo. Había una ventana, pero estaba cerrada, y yo tenía que pasar todo el tiempo a oscuras.[74]

Ahora se asignaba a la recámara del Sermón de la Montaña una finalidad más maligna. En 1865, para huir del convento de Colwich, Catherine Selby salló la pared, y en el debate resultante se sostuvo que se había contratado a un carpintero local para construir "piezas subterráneas apenas tenuemente iluminadas", destinadas a usos sospechosos. Cuatro años después hubo una prolongada controversia pública cuando Susanna Mary Saurin demandó a la madre superiora de un convento cerca de Hull por detención ilegal

luego de la ruptura de las relaciones dentro de la comunidad. Se declaró que, "durante sus últimos siete meses en el convento, tras haberse negado categóricamente a marcharse, la condenaron a un completo silencio, limitaron sus movimientos a una sola habitación y le asignaron una cama con muy pocas mantas".[75] Para *The Times*, la experiencia tenía una doble dimensión de género. Una comunidad de clausura de mujeres estaba expuesta como ninguna a relaciones de poder desiguales. Susanna Saurin había sufrido "durante largo tiempo una serie de adversidades, ignominias e insultos, así como vejaciones irritantes que solo las mujeres podrían causar y solo las mujeres, es preciso admitirlo, podrían soportar".[76] La "monja fugitiva", que se escapa de la celda cerrada y el convento amurallado para contar su historia al mundo, se convirtió en un género literario establecido. Aun en la década de 1880, la exmonja estadounidense Edith O'Gorman se convirtió en una celebridad internacional, que dictaba conferencias en toda América del Norte, Inglaterra y las colonias sobre su reclusión y terminó implicada en una controversia con Ellen Golding, "la monja rescatada".[77] La portada de una edición inglesa de 1913 del relato de O'Gorman mostraba la cara de una monja de mirada triste detrás del vidrio con barrotes de una puerta.[78] En un punto extremo de la tradición se encontraba la figura de la "monja emparedada", condenada a morir en una celda clausurada con ladrillos por haber cometido una infracción a las reglas del convento.[79]

Las comunidades fundadas en Gran Bretaña durante la segunda mitad del siglo XIX, que escapaban en gran medida a la inspección externa o la intervención legal, eran tantas que no podía haber certezas acerca de los abusos posiblemente cometidos. En un plano

más general, es probable que las sociedades pequeñas y cerradas hayan sido un ámbito de tensión y conflictos de bajo nivel entre sus miembros. Pero, como señaló con mordacidad Florence Nightingale, esa situación era aún más común en la celebrada unidad doméstica. "He llegado a conocer bastante de los conventos —escribió— y de las ruines y agobiantes tiranías que supuestamente se ejercen en ellos, pero no conozco nada parecido a la ruin y agobiante tiranía de la buena familia inglesa."[80] En gran parte, la obsesión que despertaban los penitentes solitarios, confinados en sus celdas por voluntad propia u otras circunstancias, tenía que ver con el mito más que con la realidad. Sus raíces estaban en la prolongada tensión entre el monacato eremítico (solitario) y el monacato cenobítico (comunitario). La etimología de "monje" —*monachus*, solitario— suscitaba la visión del ermitaño ascético que, en su búsqueda de la comunión con Dios, rechazaba toda compañía.[81] Sin embargo, por mucho que la Iglesia primitiva celebrara a los Padres del desierto, la construcción de comunidades permanentes, sobre todo a comienzos del segundo milenio, exigía un equilibrio entre las dos tendencias. La meditación individual, al margen no solo de la sociedad en general, sino también de otros penitentes de la orden, seguía siendo un potente requisito. En su tendencia extrema, se la veía como una condición inestable por esencia, peligrosamente separada de todas las formas de lo que había llegado a ser una jerarquía eclesiástica muy estructurada. En la fundacional regla de san Bernardo, la solución consistía en una suerte de *via media* entre las dos formas de prestar testimonio.[82] Los monjes pasaban extensos momentos de oración en sus celdas, pero se reunían a lo largo del día en las siete devociones litúrgicas y aceptaban la autoridad del prior de la

comunidad. Las diferentes órdenes se situaban en puntos específicos del continuo cenobítico-eremítico, pero ninguna respaldaba el retiro absoluto en una celda o alguna forma de naturaleza salvaje.

El renacimiento del monacato en un país en proceso de urbanización e industrialización obligó a reconsiderar el equilibrio entre lo solitario y lo social. John Henry Newman, que había hecho tanto para alentar el interés de los anglicanos en las sociedades religiosas mientras fue uno de los principales miembros del Movimiento de Oxford, tuvo la oportunidad de establecer su propia institución cuando se pasó a Roma.[83] Escogió para su comunidad de Birmingham un modelo basado en el Oratorio de San Felipe Neri.[84] Ese modelo daba espacio a la plegaria privada, pero la principal característica de la comunidad era la de una facultad de Oxbridge, donde caballeros educados podían estudiar y debatir la teología católica y, en su tiempo libre, dedicarse al trabajo pastoral en la ciudad que los rodeaba. Las nuevas congregaciones de hermanas se enfrentaban a una elección similar.[85] En sus inicios, la comunidad de Park Hall debatió con intensidad para determinar si debía hacer hincapié en una vida de contemplación o en una misión de buenas obras. La mayoría de las órdenes ulteriores tomaron medidas para dar lugar en sus rutinas cotidianas, además de a la devoción comunitaria, a la plegaria individual en las celdas donde dormían las mujeres, pero en la práctica su compromiso con la mitigación de las privaciones y el sufrimiento en el mundo exterior les dejaba poco tiempo y energía para la meditación solitaria e incluso para la lectura privada. "Otra regla absoluta de la congregación de hermanas ideal —escribía Dinah Craik— debe ser

el trabajo. En este siglo XIX no podemos volver a las concepciones medievales del misticismo extático o las penitencias corporales."[86] El patrón común disponía que los votos de pobreza, castidad y obediencia tuvieran como complemento un compromiso con el servicio, aunque algunas instituciones católicas no dejaron de ver con recelo cualquier actividad que distrajera de la observancia religiosa.[87]

Una comentarista comprensiva se refería, casi sin apelar a la hipérbole, a "la lucha mano a mano con la pobreza, el delito y la enfermedad, a la cual se han dedicado de lleno las hermanas inglesas en los últimos treinta años".[88] Se requería a estas capacitarse en destrezas profesionales cada vez más rigurosas en campos como la enfermería y la enseñanza sin percibir ingresos, a cambio de poco más que una dieta básica, aunque regular. Más que la soledad, la condición más destacada de su vida era el agotamiento. En compensación, se forjaban una idea de la finalidad y la pertenencia espirituales y sociales de una comunidad de mujeres que, en esencia, las sostenía y las habilitaba. Es difícil hacer un balance preciso. En el caso de las hijas de hogares de clase media que eran la mayoría de las novicias, las madres y hermanas a quienes dejaban atrás probablemente disfrutaran de mayores oportunidades de soledad en su vida cotidiana, tal como se examinó en el capítulo anterior. En última instancia, el Estado no intervenía para inspeccionar o disciplinar, sino para crear poco a poco profesiones asistenciales seculares. Estas permitían a las mujeres adquirir y llevar a la práctica capacidades ocupacionales sin la exigencia de abandonar a sus familias e incorporarse a las

órdenes religiosas, si bien siguieron enfrentadas a la elección entre una carrera y el matrimonio hasta bien entrado el siglo XX.[89]

LOS TERRORES DE LA SOLEDAD

La energía del debate sobre las órdenes de clausura solo fue superada por la ferocidad de las discusiones suscitadas por la reforma paralela del sistema penal. Había en ellas una combinación similar de pruebas rebatidas, motivos poco confiables y resultados discutidos. En ambos casos, el concepto cristiano de soledad estaba en el centro de la controversia, a la vez potente, peligroso y fundamentalmente incognoscible en sus consecuencias. Con la inauguración de la cárcel de Pentonville en 1842, un prolongado debate se encarnó por fin en una institución construida con propósitos específicos. Entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX se había tornado evidente la necesidad de una alternativa sistemática a la combinación de prisiones corrompidas, sórdidas y de corto plazo y el teatro degradante de la pena capital.[90] Para una cantidad creciente de comentaristas, la solución radicaba en un renacimiento general del cristianismo y la aplicación de una de sus prácticas más profundas.

La sensación de crisis en la política penal era común a los Estados de Europa en proceso de modernización. A comienzos del siglo XVIII, un modelo prometedor había adoptado la rutina de un monasterio católico. La Casa di Correzione de San Michele a Ripa se inauguró en Roma en 1703, a raíz de una iniciativa del papa reformista Inocencio XII.[91] Se trataba de un edificio específicamente

destinado a funcionar como prisión para delincuentes juveniles, basada en los principios de higiene y silencio. Los muchachos tenían celdas limpias, dormían solos y se les prohibía hablar mientras se ocupaban de sus tareas durante el día. El régimen encarnaba una nueva antítesis entre soledad y sociabilidad. Se sostenía que la conversación entre internos era enemiga de su rehabilitación. El efecto reformador de una sentencia prolongada se debilitaba constantemente cuando los internos tenían amplias oportunidades de trato entre sí. Los más delincuentes contagiaban a quienes lo eran menos y, de ese modo, los presos constituían como grupo una escuela del vicio sin supervisión.

En el debate europeo, el silencio se convirtió en algo más que la ausencia de intercambios verbales. Creció el interés en la función positiva de los impedimentos a la conversación. John Howard, el primer reformador carcelario sistemático de Inglaterra, reunió información sobre una serie de modelos internacionales, incluidas las instituciones basadas en celdas de las Provincias Unidas y Alemania.[92] En sus reflexiones sobre el efecto constructivo de la reclusión de los internos en un ámbito carcelario, decía: "La soledad y el silencio son favorables a la reflexión y pueden, posiblemente, llevarlos al arrepentimiento".[93] En la Casa di Correzione, la prohibición de la conversación se consideraba una forma de penitencia, y la función espiritual de una meditación sostenida y sin palabras fue objeto de una exploración más profunda en los escritos sobre las prisiones del monje dominico Dom Mabillon, publicados póstumamente en 1724. La tradición eremítica en la que Mabillon se inspiraba era una herencia común de las iglesias católicas y protestantes y ejerció una fuerte influencia sobre el autor del

proyecto de reforma carcelaria más importante publicado en Inglaterra en el siglo XVIII.

Jonas Hanway era un reformador social evangélico interesado en una serie de temas asociados a la pobreza y la decadencia moral de su época. En el caso de las prisiones, sabía que, con sus opiniones, participaba en un debate de muchas voces. "Todos tienen un plan —comenzaba su exposición de 1776—, y un sistema favorito: el mío es *la soledad en el encarcelamiento*".[94] Su visión procedía del análisis que hacía de los males de su sociedad: "La primera consideración es: ¿la infidelidad y el descuido de la religión no son la causa preponderante de la calamidad de la que nos quejamos?".[95] Los ricos dejaban de aportar un liderazgo moral, las iglesias se habían retirado a los márgenes de la vida de la gente y las instituciones disciplinarias del Estado eran algo peor que inútiles. En el caso de las prisiones, Hanway compartía el supuesto de reformadores anteriores en el sentido de que la charla era enemiga de la rehabilitación. "Si la manera más segura de evitar que un *preso* se contagie con la respiración envenenada de sus compañeros de maldad —escribía— y apartarlo de su maligno rumbo es privarlo de toda posibilidad de comunicación nociva, ¿qué duda cabe de que es preciso hacerlo?"[96]

Una vez que un preso quedaba confinado en una celda individual, podía comenzar a experimentar los profundos beneficios de la reflexión forzada. "La *soledad* —escribía Hanway—cumplirá así su función, no de una manera *vaga*, *formal* e *insensata*, sino provocando un cambio real en el corazón, para levantar a los que han caído y preservar a los que enfrentan el mayor riesgo de un ataque."[97] La esencia del castigo consistía en que, en vez de

descartar al preso como un hombre caído sin vuelta atrás, lo reconocía como un cristiano más, no menos capaz que cualquier otro individuo de redención por medio de la razón y la plegaria. El preso solitario vivía el tiempo de una nueva manera. Una vida caracterizada por la acción irreflexiva sería remplazada por una de cálculo disciplinado. Los largos días en la celda obligaban a la contemplación. En ese elevado estado, el preso reflexionaría sobre su pasado y se vería forzado a considerar su futuro en esta vida y la siguiente. Hanway, un evangélico devoto, procuraba crear condiciones en las cuales los presos reprodujeran sus propias observancias diarias: "Sitúese a un hombre en circunstancias en que difícilmente pueda evitar examinar el estado de su alma, y ansiará las regiones que están más allá de la tumba: no solo con esperanzas de *lo bueno*, sino con temor a *lo malo por venir*".[98]

El confinamiento solitario combinaba la respuesta más benigna y la más punitiva para el delincuente. Brindaba al preso la oportunidad de una reflexión sostenida que en la sociedad en general solía estar únicamente al alcance de los protegidos y los ricos. Al mismo tiempo, el encierro obligatorio prolongado era la perspectiva más temible, en la que el dolor de su situación empujaría al preso hacia Dios. "La reflexión no puede perder todo su poder —señalaba Hanway— ni puede el corazón del hombre estar petrificado a tal punto que la consideración de su parte *inmortal*, bajo los terrores de la soledad, no *le abra la mente*. Sentirá él su situación como un estado intermedio entre ambos mundos y una preparación para uno u otro."[99]

A la luz de la controversia generada por la implementación demorada del proyecto de Hanway, es importante señalar que tanto

él como otros reformadores eran plenamente conscientes de las posibilidades destructivas de su sistema.[100] Medio siglo antes de que los críticos lanzaran sus ataques, se preguntaban si la mente humana podía soportar el castigo propuesto. Hanway abordaba frontalmente la cuestión: *"El castigo es demasiado terrible: ¿el horror del confinamiento solitario no llevará al preso al suicidio?"*. Tenía dos respuestas a esa posibilidad. La primera consistía en apelar al carácter intrínsecamente confortador que tenían los períodos de reflexión, que eran con tanta frecuencia el medio de salvar al individuo de acciones impulsivas que podían llevarlo a la autodestrucción.[101] La segunda consistía en pedir la asistencia de profesionales religiosos. Los nuevos tipos de espacios construidos debían acompañarse de nuevos niveles de intervención personal. El preso debía ser capaz en todo momento de buscar el apoyo y la guía de consejeros espirituales idóneos. Así como el personal laico de la prisión tenía que estar compuesto de funcionarios asalariados, ya no dependientes del soborno y la extorsión, sus colegas religiosos, del mismo modo, debían disfrutar de la oportunidad de contar con una nueva estructura profesional. Los capellanes debían convertirse en las figuras claves para garantizar que el encarcelamiento solitario alcanzara sus objetivos y refrenara sus terrores.

A corto plazo, Hanway no dejó mucha marca en la construcción y administración de las prisiones. La ley penitenciaria de 1779 representó un compromiso nominal con el confinamiento solitario por lo menos nocturno, pero durante el día los presos iban a estar tan ocupados con las tareas manuales que tendrían escaso tiempo para la contemplación espiritual. Tuvo que transcurrir medio siglo

más de debates, incluido el desvío del *Panóptico* de Bentham, antes de que el Estado invirtiera en el proyecto de Hanway. Pentonville, la primera cárcel modelo de la época moderna, fue una encarnación póstuma de virtualmente todas sus propuestas, incluidos detalles tales como el remplazo de los nombres de los internos por números y el uso de mascarillas en la capilla y el aula para impedir las conversaciones entre ellos. Sin embargo, antes de que su proyecto pudiera traducirse en ladrillos y argamasa, una feroz controversia motivada del otro lado del Atlántico por una innovación efímera tornó tan tóxico el término "solitario" que fue preciso abandonarlo como descriptor clave de su sistema.

En 1821, la prisión del estado de Nueva York en Auburn inauguró una nueva ala de ochenta celdas en las que los presos estaban confinados en total soledad, sin ejercicio ni contacto humano de ninguna clase y con luz y comida insuficientes. La reforma penal era a esa altura un tema de debate internacional y, si bien el régimen de Auburn se modificó al cabo de apenas dos años, las consecuencias tuvieron amplia difusión. Gustave de Beaumont y Alexis de Tocqueville escribieron un influyente informe, publicado por primera vez en inglés en 1833. Su conclusión no podía ser más condenatoria:

> Esta prueba, a la que se había augurado un resultado tan feliz, fue fatal para la mayor parte de los convictos: a fin de reformarlos, se los había sometido a un completo encierro, pero esta soledad absoluta, si nada la interrumpe, está más allá de la fortaleza del hombre; destruye al delincuente sin pausa y sin piedad. No reforma, mata.[102]

Este veredicto se convirtió en un punto de referencia clave en el discurso contemporáneo sobre el castigo.[103] Como señalaría más

adelante *The London Quarterly Review:* "Este torpe y bárbaro experimento aplastaba alma y cuerpo: algunos murieron, muchos se volvieron locos, se indultó a veintiséis y se trasladó al resto al final del año. Este desastroso recurso americano ha tenido la mayor de las influencias en la modificación de las diversas teorías de la disciplina carcelaria".[104]

Dos razones explicaban el enorme impacto que había tenido la prueba de Auburn. La primera era el tono del debate. Había mucho en juego en lo referido a los papeles futuros del Estado y la religión organizada, los niveles potenciales de gasto público y las consecuencias de un fracaso para los ciudadanos respetuosos de la ley, cada vez más aprensivos respecto de la creciente ineficacia de la disciplina cara a cara en una sociedad que se industrializaba. No había un fundamento de pruebas aceptadas ni un acuerdo sobre las teorías psicológicas implicadas. Las categorías de comportamiento que estaban en juego, incluidas la vigilancia, la interacción social y la soledad misma, eran tan profundas que la discusión asumió con rapidez la forma de un juego de suma cero en el que ninguna de las partes estaba dispuesta a encontrar virtud alguna en los argumentos de la otra.[105]

La segunda razón era el resultado previsible del experimento de Nueva York. El breve intento de imponer una experiencia total e íntegramente secular no hizo sino confirmar lo peligrosa que era la soledad. La lección obligó a cambiar el lenguaje. La soledad acarreaba tantos riesgos conocidos y tanta carga cultural de largo plazo que en la era posterior a la ley de Reforma amenazaba el objetivo entero de obtener el consentimiento público. Hacia el momento en que el Parlamento aprobó la construcción de

Pentonville, "solitario" se había convertido en "separado". El nuevo término llevaba al primer plano el impedimento de la interacción entre presos, al mismo tiempo que se permitía la intervención habitual del personal carcelario. Según las "Regulaciones penitenciarias" de 1843, el preso alojado en una celda separada iba a recibir una oleada de intrusos:

> Diariamente lo visitarán en su celda el director, el capellán y el cirujano, así como el maestro en los momentos que prescriba el capellán, y cada preso recibirá también todos los días la visita de un oficial subordinado con el fin de servirle cada comida, y asimismo en cualquier otro momento del día en que sea necesario verificar que se dedica a su trabajo.[106]

Para muchos de los que habían seguido el debate sobre el proyecto de Hanway, la distinción carecía de significado. Los presos seguirían pasando la mayor parte del día y la noche completamente solos, en celdas que prometían ser a prueba de sonidos. En su ataque a la versión implementada en el presidio de Reading, sir Richard Vyvyan sostenía que "el castigo está tan próximo al del confinamiento solitario que solo un alegato especial podría definir satisfactoriamente una diferencia".[107] Por mucho que los partidarios del modelo de Pentonville insistieran en una nueva denominación, los significados anteriores persistían en el discurso popular. En su estudio de las prisiones londinenses, Henry Mayhew y John Binny hacían notar que "a menudo se condena [la nueva denominación] como otra forma de confinamiento solitario, cuya idea está tan estrechamente conectada en la mente del público con las oscuras mazmorras y la opresiva crueldad de la Edad Media que basta para suscitar las más vigorosas agitaciones de aborrecimiento en el pecho de cada inglés".[108]

El cambio lingüístico tornó de suma importancia la necesidad de que el papel de los capellanes se cumpliera en su plenitud. Desde la época de Hanway, el personal religioso se había convertido en una figura cada vez más importante en el sistema penal. Su papel se formalizó en la ley de Presidios de 1823, que le atribuía facultades de vigilancia sobre todo el personal carcelario, incluido el director, así como la responsabilidad de dar a conocer las deficiencias a las autoridades pertinentes.[109] Durante los siguientes veinticinco años, los principales capellanes se transformaron en figuras públicas. Consideraban esenciales para su propio proyecto a los maestros de primeras letras e informaban regularmente sobre su trabajo.[110] "En el confinamiento por separado —explicaban los comisionados de Pentonville—, la soledad se mitiga mediante un trato más frecuente con instructores morales y religiosos y un uso más liberal de los medios de mejorar."[111] Si los "terrores de la soledad" iban a actuar como un disuasivo para quienes se tentaran con violar la ley, pero no como una amenaza al bienestar mental de quienes habían sido condenados, la interacción con hombres de Dios profesionales era esencial. Al pasar revista a la serie de experimentos estadounidenses, De Beaumont y Tocqueville no tenían dudas acerca de su importancia.

> ¿Puede haber una combinación más potente para la reforma —escribían— que la de una prisión que entrega al preso a todas las pruebas de la soledad, lo lleva mediante la reflexión al remordimiento, mediante la religión a la esperanza; lo torna industrioso mediante la carga de la ociosidad, y, si bien inflige los tormentos de la soledad, lo induce a encontrar encanto en la plática de hombres piadosos, a quienes de lo contrario habría visto con indiferencia y escuchado sin placer?[112]

Ambos dudaban de que los nuevos sistemas pudieran ser aplicables a su país porque no creían que el clero católico de Francia tuviera el interés suficiente en la reforma penal para comprometer su tiempo y su energía en su funcionamiento.[113]

Era una suerte de trueque. El confinamiento por separado facilitaba el trabajo de los capellanes, quienes a su vez se aseguraban de que los beneficios de la soledad pesaran más que sus peligros. John Clay, capellán de la cárcel de Preston, decía que ese confinamiento "da al preso muchas horas solemnes e ininterrumpidas para digerir interiormente lo que pueda haber aprendido en los servicios diarios y sabáticos de la capilla. Está claro, entonces, que la celda, aunque inútil, si no insultante cuando no la acompañan los ministerios cristianos, es el mejor auxiliar que el maestro cristiano puede tener en una prisión".[114] Los servicios dominicales tradicionales seguían siendo importantes. Como comprobaban los capellanes cuando se sentaban con un preso, el nivel de conocimiento de los dogmas fundamentales del cristianismo era en su mayor parte tan bajo que resultaba difícil llevar adelante un tipo cualquiera de discurso espiritual. Durante el resto de la semana, el confinamiento de los presos en celdas individuales facilitaba el trabajo de los clérigos. Los capellanes podían demandar la atención de cada uno de los internos que tenían a su cargo, con la seguridad de que no los interrumpirían. Los principales promotores del confinamiento por separado sostenían que

> en el silencio de la celda carcelaria —y cuando los correctivos mueven a la humildad—, las advertencias, promesas y consuelos del Evangelio penetran con redoblada fuerza en la conciencia. No hay en el sistema separado una característica que lo distinga más favorablemente que la facilidad que otorga al

ministro religioso en el cumplimiento de los diversos deberes de su sagrado oficio.[115]

Los capellanes tenían un papel adicional. Pentonville se describía como una prueba. Era un sitio de aprendizaje. Una masa desordenada de anécdotas y afirmaciones a priori iba a ser remplazada por pruebas a largo plazo de lo que funcionaba y lo que no funcionaba.[116] En 1835 se estableció un cuerpo de inspectores carcelarios que debía actuar como el principal medio de resumir y analizar la información generada por quienes estaban encargados de implementar las reformas gubernamentales.[117] Luego de que lord John Russell, al aprobar la construcción de Pentonville, comprometiera formalmente al Estado a sostener el confinamiento por separado, el proceso de elaboración y transmisión de la información conquistó una nueva centralidad. El interrogante crucial era si la experiencia de la soledad podía medirse y cómo, ya fuera mediante una evaluación narrativa o en números.

El año de la apertura de Pentonville, Charles Dickens marcó la tónica del consiguiente debate sobre los efectos de la reforma carcelaria. Su gira estadounidense lo llevó a la Penitenciaría Estadual del Este de Pensilvania. "Aquí —informaba— el sistema es un rígido, estricto y desesperado confinamiento solitario. Creo que, en sus efectos, es cruel y erróneo."[118] A su juicio, ninguna persona ajena podía comprender plenamente la consecuencia del castigo. El rostro de los convictos daba testimonio de "una profundidad de terrible resistencia que nadie, salvo las propias víctimas, puede comprender, y que ningún hombre tiene derecho a infligir a su prójimo".[119] El daño era un producto de la reclusión social. Las visitas ocasionales del personal carcelario no podían reproducir la

complejidad de las relaciones humanas que sostenían una vida normal. Dickens decía lo siguiente acerca de un interno:

> Nunca recibe noticias de la mujer y los hijos, del hogar o los amigos, de la vida o la muerte de ninguna criatura. Ve a los oficiales de la prisión, pero al margen de esa excepción, jamás contempla un semblante humano ni oye una voz humana. Es un hombre enterrado vivo, al que desenterrarán en la lenta ronda de los años, y entretanto está muerto a todo salvo las torturantes angustias y una horrible desesperación.[120]

La popularidad y la oportunidad de *Notas de América* generaron una respuesta inmediata. Era una cuestión de prueba. Se atacó a Dickens por basar su generalizada condena en una visita que apenas había durado dos horas e implicado un mínimo contacto con los propios convictos.[121] Además, su descripción confundía el papel del novelista con el del observador profesional. Joseph Adshead condenó el ejercicio en su totalidad:

> El vuelo de la fantasía puede tomar la altitud que desee en las obras de ficción; la imaginación puede deambular discursivamente por las regiones del romance, pero no debería engañarse al público con declaraciones erróneas en asuntos de vital importancia para el bienestar y la regulación de la sociedad. Por muy agradable que sea el estilo o muy fascinante el lenguaje, si un relato que *debería tener la huella de la verdad* está marcado por un apartamiento de esta, aunque sea posible admirar el genio, habrá que lamentar que el talento frustre su más noble propósito.[122]

Dickens se mantuvo en sus trece no solo en lo referido a su preferencia por el sistema del silencio, sino también en la manera de descubrir y comunicar los efectos del castigo. En 1850, sostuvo en *Household Words* que el proceso mediante el cual los profesionales carcelarios informaban sobre su trabajo era desesperadamente ingenuo. Sobre la base de visitas frecuentes a las cárceles de

Londres, argumentó que los internos exhibían "una penitencia programada, de una forma, una apariencia, unos límites y unas dimensiones específicas, como las celdas".[123] Los convictos tenían todos los incentivos para mostrarse conforme a la imagen deseada por los capellanes y una "tendencia a la hipocresía, al no estar presente el terror a la muerte y existir todos los alicientes posibles, o bien para fingir contrición, o bien para exponer una apariencia poco confiable de esta".[124] Dickens mostró luego cómo podía un novelista plantear de manera memorable el mismo argumento. Al final de *David Copperfield*, también publicada en 1850, el héroe y sus amigos hacen una visita a una cárcel que es un símil apenas disfrazado de Pentonville y, en desafío al vocabulario oficial, señalan que en ella se practica el "confinamiento solitario".[125] Guiados por el señor Creakle, el tiránico exmaestro ahora transformado en un magistrado de Middlesex, los visitantes empiezan a trabar contacto con los presos penitentes: "Comprobé —cuenta Copperfield— que los hombres más practicantes eran el mayor objeto de interés, y que su arrogancia, su vanidad, su necesidad de emoción y su amor al engaño [...] los motivaban a hacer esas profesiones de fe que a todos complacían".[126] Llevan al grupo a visitar al "preso modelo", el "número veintisiete", que está en su celda leyendo un libro de himnos. Para gran sorpresa de ellos, y como una conclusión agradablemente pulcra de la novela, el preso resulta ser nada menos que Uriah Heep, a quien habían encarcelado anteriormente por un intento de fraude al Banco de Inglaterra. Este monumento a la deferencia manipuladora ilustra a la perfección el argumento más amplio de Dickens: "'Bueno, Veintisiete —dijo el señor Creakle, admirándolo con tristeza—, ¿cómo se encuentra usted hoy?' '¡Soy

muy humilde, señor! —respondió Uriah Heep.' 'Siempre lo es usted, Veintisiete —dijo el señor Creakle'".[127] El grupo pregunta si se siente bien allí. "Mucho más cómodo aquí de lo que jamás estuve afuera —contesta Heep—. Ahora advierto mis locuras, señor. Eso es lo que me hace sentir cómodo."[128]

La acusación de hipocresía persistió durante todo el debate. De Beaumont y Tocqueville habían advertido contra ella en su histórico informe sobre la experiencia estadounidense.[129] Sir Peter Laurie se quejó en 1846 de que no podía leer los informes de los capellanes "sin una sensación de repugnancia frente a la nauseabunda y audaz hipocresía exhibida por muchos de los presos, y sin sorpresa ante la amable simplicidad que podía dar crédito, y ni hablar de hacer la crónica de un palabrerío tan absoluto y transparente".[130] Aun en 1860, en su estudio de las cárceles londinenses, Mayhew y Binny advertían que "en la medida en que, con nuestro modo actual de disciplina carcelaria, procuremos hacer de ladrones santos, seguiremos produciendo mil charlatanes hipócritas contra un *verdadero* converso".[131] Los clérigos con experiencia rebatían la acusación de credulidad. Tenían la instrucción de "prestar particular atención al estado de ánimo de cada preso" y creían poder hacerlo.[132] Joseph Kingsmill, el capellán con muchos años de servicio en Pentonville, afirmaba haber hecho, hacia 1854, "más de cien mil visitas para conversar" con los presos en sus celdas y no tenía dudas de que podía reconocer una conversión fabricada en las raras oportunidades en que se la intentaba.[133] Señalaba que "suele pensarse que hay mucha hipocresía entre los presos, y, a no dudar, algunos malvados, como el referido, se cubrirán con la vestimenta de la religión con ruines propósitos. Pero hace falta algo más que un

conocimiento común y corriente, habilidad y maldad para ser un actor de este tipo con algún éxito".[134] La "penitencia programada" de Dickens podía ser vista como lo que era por aquellos cuya tarea era comprender el carácter y el motivo dentro de los muros de una prisión.

El problema más intrincado no era el engaño, sino el autoengaño. Lo que preocupaba a Kingsmill y los demás capellanes era la dificultad que tenían los presos mismos para entender la experiencia de la reclusión penal obligada. El problema no era de motivo, sino de perspectiva. Según explicaba Kingsmill:

> Es muy cierto que muchos se engañan a sí mismos, como lo hace una persona en su lecho de enfermo, y creen haberse convertido en verdaderos cristianos cuando no lo son, porque confunden depresión del ánimo y remordimiento por las consecuencias del mal rumbo tomado por su vida con la pena piadosa, o una comprensión iluminada con la renovación del corazón por obra del Espíritu Santo, pero acusar a esas personas de hipocresía es en extremo injusto.[135]

Para el interno era imposible comprender los efectos de la soledad mientras estuviera sumido en ella. Por un lado, las repercusiones de su anterior carrera delictiva y su condena le impedían reaccionar con claridad frente a la meditación guiada en una celda solitaria. Por otro, las verdades alcanzadas en la reclusión eran insustanciales mientras no se aplicaran al mundo exterior, con todas sus presiones y complejidades. Como señalaba Hepworth Dixon en su estudio de 1850 sobre las prisiones: "¿Puede un hombre aprender a refrenar sus pasiones en la celda? En ella no está sometido a ninguna tentación".[136] A menos que hubiera un movimiento libre y frecuente entre la experiencia solitaria y la experiencia social, toda autoevaluación espiritual era provisional. Con el tiempo, los

veredictos de los capellanes comenzaron a ser cada vez más vacilantes.

> Es difícil, y a decir verdad casi imposible —concluía el informe de 1866 de los directores de cárceles de convictos— manifestar una opinión resuelta sobre la magnitud real del bien producido en la mente de los convictos por los esfuerzos hechos en procura de su reforma. Al estar apartados del mundo, son más piezas de una máquina que agentes libres, y las tentaciones habituales del mundo exterior están lejos de ellos.[137]

Una dificultad adicional tenía que ver con el interrogante de hasta qué punto podía llegar a alcanzarse una soledad total. Todos los reformadores penales se comprometían a impedir que los presos hablaran entre sí. Los promotores del sistema del silencio afirmaban poder lograr ese objetivo sin el gasto de construir celdas y el riesgo de enloquecer a los internos. Sus contradictores creían que el mantenimiento del silencio en condiciones de asociación era materialmente imposible. Los intentos de imponerlo solo podían generar un segundo nivel de castigo por encima de la sentencia judicial inicial.[138] Era mejor eliminar toda tentación de hablar mediante el confinamiento en una celda especialmente construida.

En definitiva, los nuevos regímenes generaron una ilustrativa historia clínica del invencible deseo humano de intercambio social. No tardó en ser evidente que la ambición básica del encierro silencioso no funcionaba. "Mientras están en prisión —escribía Hepworth Dixon sobre los internos en 1850—, supuestamente no se ven ni se conocen entre sí. Ellos mismos tratan de mantener ese engaño inocente. Pero el hecho es que se conocen perfectamente y se comunican tanto por la voz como por escrito."[139] Se dejaba ver que no solo el sistema silencioso, sino también el sistema separado

estaban creando un enorme problema disciplinario. En 1854, por ejemplo, cuando el experimento de Pentonville había llegado a su plena madurez, en la lista de transgresiones internas predominaban determinados intentos de los internos de ponerse en contacto unos con otros. Solo había un puñado de las infracciones que cabría esperar en cualquier prisión, como nueve casos de ataque a oficiales y otros nueve intentos de fuga. En cambio, el director dedicaba su tiempo a ocuparse de los enérgicos e ingeniosos intentos de los presos a su cargo de evadirse de su mundo silencioso. Se había castigado a 37 internos por "comunicarse por escrito"; a 95, por "hablar durante el ejercicio y en los corredores"; a 39, por hablar "a través de cañerías y mediante golpes, etc., en las paredes"; a 73, por "hablar, silbar, gritar y otras malas conductas en la escuela"; a 32, por "comunicaciones y figuras obscenas y dibujos en libros y sillas de coro de la capilla"; a 33, por "mala conducta en la capilla durante el servicio divino, hablar en voz alta, reírse e imitar al capellán", y a 2, por "intentar clandestinamente enviar cartas fuera de la prisión".[140]

En el sistema del silencio, esas infracciones podían castigarse con períodos en confinamiento solitario. En Pentonville no existía esa posibilidad. "El punto cero del sistema del silencio es una celda —señalaba sir Peter Laurie—, y cualquier agravamiento implica por tanto el confinamiento en la oscuridad y una dieta de castigo, dado que, por supuesto, cuanto más estricta es la disciplina ordinaria, más severa debe ser la disciplina extraordinaria."[141] La única manera de hacer que la soledad fuera más desagradable era eliminar la luz y la comida. A mediados de la década de 1850, casi el 90% de las sentencias disciplinarias internas consistía en una

cantidad de días en una "celda oscura", más de la mitad a pan y agua. Este recurso a una versión de las mazmorras medievales tenía un escaso efecto disuasivo. Era preciso sacar de las capillas las máscaras y las celdas encajonadas, porque solo servían para impedir que los guardianes vieran qué hacían los presos y quién hablaba con quién. Desde el comienzo, los presos se habían resistido a las reglas de silencio mediante el desarrollo de sus propios sistemas telegráficos.[142] Durante el resto del siglo, memorias e investigaciones revelaron intentos de comunicación, aunque solo fuera mediante golpeteos en las cañerías o las paredes de las celdas.[143] En una de las prisiones más seguras, Dartmoor, había un problema persistente causado por los materiales con que se habían construido las celdas. En 1879 se informó lo siguiente a la comisión Kimberley:

> Más allá de la deficiencia de las celdas de hierro en otros aspectos, los tabiques de separación son tan finos que los presos pueden hacerse oír a través de ellos; y, al parecer, a pesar de la constante supervisión de los guardianes, la comunicación se produce en alguna medida de esa manera. Por otra parte, aun cuando el intento se refrene, el resultado es el aumento de los delitos menores y una mayor dificultad para mantener la disciplina.[144]

La soledad y el silencio eran menos compatibles de lo que los reformadores penitenciarios habían supuesto.

Al comienzo del experimento de Pentonville, los clérigos esperaban poder involucrarse con el discurso de cifras que empezaba a caracterizar las iniciativas gubernamentales.[145] Las leyes sancionadas por los Parlamentos de la ley de reforma se acompañaban de lo que Ian Hacking llama "una avalancha de números".[146] La palabra "estadística", que en el siglo XVIII se había

referido a toda la información que describía un Estado, adquirió un significado más focalizado. Las cifras se convirtieron en los órganos sensoriales del gobierno, al describir tanto la necesidad de una intervención como sus consecuencias. La capacidad de contar separaba el viejo orden de funcionarios sin formación y filántropos aficionados del nuevo régimen de funcionarios públicos profesionales.[147] Así, en sus primeros informes, los capellanes procuraban medir el impacto de sus esfuerzos.

> Tenemos que mencionar un hecho que nos complace —escribían los comisionados de Pentonville en 1848— respecto de la influencia de la instrucción religiosa: de mil quinientos presos, la cantidad admitida a la Sagrada Comunión ha sido de alrededor de trescientos; y de esos trescientos hombres, menos de veinte han cometido algún tipo de infracción y menos de diez han realizado algún acto inmoral luego de dejar estos muros, hasta donde el capellán ha podido verificarlo.[148]

Sin embargo, era difícil reunir en una serie temporal esas cifras, que guardaban a lo sumo una relación indirecta con el proceso central de arrepentimiento y reforma por medio de la comunión solitaria con Dios. Los números de la Sagrada Comunión reflejaban algún tipo de recorrido a través de los formulismos de la religión anglicana, pero no tomaban en cuenta ni la situación espiritual del interno antes de ingresar a la cárcel ni la relación entre la observancia nominal y el verdadero arrepentimiento.

La demanda de cifras erosionaba la posición de los capellanes. En tanto que sus informes no tardaron en limitarse a un comentario narrativo, otros funcionarios respondían a la nueva cultura de la administración pública mediante la publicación de cuadros de desempeño cada vez más detallados. Se medía el progreso en la

lectoescritura y se listaban los productos del trabajo en las celdas, desde delantales y pañuelos hasta chaquetas.[149] Gran parte de esto era contar por el mero hecho de contar, pero daba la impresión de un esfuerzo deliberado y progresivo de los funcionarios pertinentes. En el caso de la soledad forzada, todo lo que se registraba sistemáticamente eran los fracasos. Los funcionarios médicos, más que los capellanes, listaban y trataban de explicar los suicidios, uno o dos por año, en Pentonville; los tres o cuatro intentos de suicidio (que en su mayoría se consideraban fingidos); los traslados a Bethlem y ulteriores asilos, y los veinte o treinta presos que volvían anualmente a la "asociación" en la cárcel debido a la preocupación por el impacto de la soledad sobre su estado mental o físico. Con la mejora de las técnicas diagnósticas, también podían exhibir cuadros de las dolencias corporales o psicológicas en la población carcelaria. Los datos servían para demostrar la proclamada fortaleza del sistema separado. Como consecuencia de visitas regulares a las celdas, el bienestar de los presos se monitoreaba de conformidad con las normas médicas de la época y se tomaban medidas para trasladar a los que se juzgaba incapaces de soportar los rigores de una soledad prolongada. Pero los números también proporcionaban artillería pesada a los críticos. En 1846, el director del hospital Bethlem, sir Peter Laurie, utilizó los informes oficiales para lanzar un mordaz ataque al régimen, titulado *"Killing No Murder", or, The Effects of Separate Confinement on the Bodily and Mental Condition of Prisoners in the Government Prisons* ["'Matar no es asesinar', o, Los efectos del confinamiento separado sobre el estado corporal y mental de los presos en las cárceles gubernamentales"]. "Afirmo — acusaba Laurie— que este sistema ha enviado a una gran cantidad

de presos al hospital Bethlem en carácter de dementes, y se ha acompañado de una proporción de mortalidad y enfermedades que no se registra en las prisiones donde funciona el sistema del silencio."[150]

Con el tiempo, los capellanes abandonaron todo intento de cuantificar el arrepentimiento de los internos por obra de la comunión espiritual solitaria consigo mismos y con Dios. "Describir con algo parecido a la certeza los resultados de los esfuerzos hechos de diversas maneras para convencer al delincuente del pecado y lograr que reforme su vida sería imposible; especular o conjeturar parece infructífero", escribía el capellán en el informe de 1862 de los directores de prisiones.[151] Cuanto más cerca se situaban de los presos para observarlos, más los sorprendía la diferencia entre ellos. En el núcleo del movimiento estadístico estaba la búsqueda de lo que su promotor más influyente, el belga Adolphe Quetelet, denominaba *"l'homme moyen"*, el hombre promedio, en quien, "bajo la influencia de ciertas causas, se producen efectos regulares que, por decirlo así, oscilan en torno de un punto medio fijo sin sufrir ninguna alteración sensible".[152] Gran parte del diálogo sobre la reforma penal se centraba en un preso convencional que respondía de una manera predecible a un régimen específico, ya fuera solitario, de vigilancia, de silencio o separado. Sin embargo, cuanto más procuraban los capellanes entender el impacto de la soledad, mayor variedad encontraban. Debido a su físico o su carácter, algunos presos eran sin duda alguna más capaces de soportar la reclusión que otros, ya fuera mediante una obstinada resiliencia o una rebelión activa. A la inversa, el fracaso tenía muchos padres.

> Cuanto más prolongado es el período de separación —advertía Joshua Jebb, el arquitecto del sistema carcelario celular—, más vigilante debe ser el ejercicio de la superintendencia médica, para proteger del colapso de la salud mental o física, que siempre debe preverse como un posible resultado en el caso de presos con determinados temperamentos y disposiciones, y en proporción a la agudeza con que sienten su castigo.[153]

Para los capellanes y los médicos era cada vez más evidente que el resultado del castigo residía en la interacción entre el periodo en la celda y la historia y las posibilidades percibidas del preso.

> De tal modo —argumentaba el informe de 1854 de los directores de cárceles de convictos— cabe esperar que una diferencia, sea en el carácter moral del sometido al confinamiento separado, la duración de su sentencia, la índole de las perspectivas que se le presenten al ser liberado, la extensión de su vida natural o su grado de fortaleza física, produzca, cuando se la considera en grandes números, una diferencia correspondiente en los efectos sobre la mente.[154]

Los profesionales penitenciarios caían en la cuenta de que una mala salud mental era tanto una causa como una consecuencia del encarcelamiento. Ya fuese debido a una afección genética o a una debilidad adquirida, los condenados por delitos graves llevaban a sus celdas una inmensa gama de vulnerabilidades.[155] "La situación religiosa y moral de 1.515 presos —escribía el capellán en los informes de 1869 de los directores de cárceles de convictos—, de tabularse minuciosa y estadísticamente, llenaría muchas hojas."[156]

Cualquier cohorte dada de internos desafiaba la generalización y mucho más luego de que, en 1849, Pentonville dejó de recibir un grupo especialmente seleccionado de presos para albergar, en cambio, una muestra representativa de toda la población de convictos. Era, en varios sentidos, una cuestión de tiempo. Aunque

trabajaban hasta el agotamiento, los capellanes, aun con asistentes y lectores laicos de las Escrituras, rara vez podían permitirse algo más que una breve visita a cada celda cada varias semanas, mientras hacían su recorrido entre centenares de internos.[157] La visión de una conversación espiritual prolongada con cada preso mientras estos sufrían los rigores del autoexamen solitario era inalcanzable.[158] Cuando entraban en contacto, los capellanes se veían frente a una multitud de biografías que, hacia atrás, se remontaban más allá de su visión, y, hacia adelante, abarcaban futuros percibidos y posibles. La medición de la experiencia del confinamiento solitario en una población carcelaria plantea agudos problemas metodológicos incluso a los investigadores modernos, dado que el impacto de la reclusión social, la pérdida de control sobre la vida cotidiana y la falta de estímulos ambientales tiene que evaluarse en el contexto de la morbilidad variada y a menudo aguda de cualquier grupo de internos.[159] El problema era mucho más complejo para los capellanes de mediados del siglo XIX porque en el centro de su iniciativa había una concepción inequívocamente secular del sufrimiento mental. Aunque el régimen de la reclusión forzada se fundaba en la apertura de Dios al discurso privado, de Hanway en adelante no hubo una idea de protección divina para quienes padecían los terrores del confinamiento solitario. La posición adoptada por el conjunto de los cristianos profesionales en lo referido a los peligros de la experiencia se diferenciaba muy poco de la presentada por la disciplina emergente de la psicología. Cuando el debate sobre el experimento de Pentonville se acercaba a su punto culminante, John Bucknill y Daniel Tuke publicaron un conciso manual de medicina psicológica que resumía el estado de la

investigación en el campo, para uso de los médicos en ejercicio. Lejos de considerar la devoción espiritual prolongada como una cura para este estado, se referían a la "melancolía religiosa", del mismo modo que habían hecho manuales anteriores, como una forma distinta de demencia, particularmente predominante entre quienes se apartaban de la devoción colectiva en busca de un programa personal de salvación.[160]

La asociación del confinamiento solitario o separado con la demencia se demostró imposible de desechar. "En general, un silencio profundo y terrible los domina —escribía un crítico de Pentonville en 1879—, y de vez en cuando lleva a buscar refugio en la muerte."[161] Había una literatura creciente de memorias de presos. Como en el caso de las guerras, los relatos los escribían los sobrevivientes, en gran medida convictos bien educados y de cuello blanco.[162] Quienes sufrían un colapso mental total bajo el régimen no estaban en condiciones de elaborar una descripción coherente de su experiencia. El único grupo que hizo un argumento consistente en favor de la resistencia fue el conformado por la nueva generación de presos políticos. Los fenianos que ingresaron al sistema de convictos a partir de fines de la década de 1860 expusieron una verdad que se iba a repetir a lo largo del siglo XX, a saber, que la mejor defensa contra los terrores de la soledad radicaba en el estado de ánimo que había causado el encarcelamiento. Como señalaba Thomas Clarke en sus *Glimpses of an Irish Felon's Prison Life*, "la persona que va a la cárcel con la mente bien provista de ideas saludables tardará más en quebrarse que la persona de escasa educación o que lleva consigo comparativamente pocas ideas".[163] Cuando el castigo se debía a

una causa de mayor envergadura y el régimen punitivo se concebía como una herramienta más del enemigo, era posible superar el hecho y sacarle mayor provecho.

Michael Davitt fue arrestado en 1870 a raíz del ataque al castillo de Chester en 1867, y fue a dar al confinamiento solitario en Dartmoor y Millbank. Una vez liberado, combinó su constante lucha por la independencia de Irlanda con un perfil público como autoridad en materia de prisiones, a las que dedicó varias publicaciones, además de presentar pruebas a la comisión Gladstone en 1895.[164] Aunque él podía permitirse períodos muy breves de reclusión sin contactos, la soledad prolongada tenía, a su entender, un solo resultado.

> Otra de las objeciones muy fuertes a los nueve meses de castigo solitario a prueba es que produce, creo, demencia. En la cárcel de Millbank he visto a varios hombres volverse locos durante mi experiencia de nueve meses en ese lugar, y lo atribuyo al terrible castigo de estar encerrados en celdas frías y silenciosas veintitrés de cada veinticuatro horas a lo largo de ese periodo.[165]

Su compatriota republicano Jeremiah O'Donovan Rossa sobrevivió a su sentencia gracias a librar una guerra contra los guardianes y sus reglas, en la que sufrió cuatro meses de soledad a pan y agua como castigo por sacar clandestinamente cartas de la cárcel.[166]

En su carácter de castigo, el confinamiento solitario persistió más tiempo en Gran Bretaña que en muchos otros países europeos.[167] En 1910-1911, Churchill lo redujo a tres meses para reincidentes y a un mes para delincuentes sin antecedentes penales, y en el período de entreguerras este castigo desapareció del sistema. Sin embargo, ya había perdido mucho antes su asociación con una reforma del preso impulsada por motivos religiosos. Ya en 1856, en la comisión

de la Cámara de los Lores destinada a ocuparse del tema, había podido advertirse un debilitamiento de la idea de reconstrucción moral mediante una reflexión prolongada.[168] Hacia la década de 1860, el poder de los capellanes comenzó a declinar debido a su subordinación formal a los directores carcelarios en las prisiones locales y de convictos. La función del confinamiento solitario se limitó cada vez más a los objetivos secundarios de impedir conversaciones pervertidas entre presos y actuar como un disuasivo para quienes todavía no habían cometido delitos o un castigo para los que ya habían caído en la delincuencia. El informe de 1886 de los directores de prisiones de convictos trataba de mantener el optimismo:

> Por un lado, no se han producido resultados funestos desde la adopción de una reclusión menos severa y de duración más limitada, y por otro, aunque ya no se espera que la consecuencia habitual sea una reforma moral completa, la separación impide sin duda que los presos se contaminen entre sí; las buenas influencias tienen la oportunidad de actuar sobre ellos, y aquella ha demostrado ser sumamente ventajosa como una formación y una disciplina preparatorias de las etapas ulteriores de una sentencia de trabajos forzados.[169]

Lo que persistía era el impacto del terror. Edward Du Cane, que dominó la política penal en los últimos veinticinco años del siglo XIX, aseguró a la comisión Gladstone que "el confinamiento separado al que están sujetos en primera instancia los convictos sentenciados a trabajos forzados parece ser considerado con gran disgusto por la mayoría de ellos, y sobre todo por quienes son delincuentes de profesión".[170] A medida que su gran ambición se desvanecía, los clérigos se aferraban a su teología, menos como un proyecto que como un consuelo.

> Y, por deprimente que en verdad sea, no habría esperanza alguna para el intento —escribía el capellán en el informe de 1875 de los directores de prisiones de convictos—, si no tuviéramos fe en el poder y la misericordia de Dios, sabiendo que nada es imposible para Él y que "ha ideado los medios para el restablecimiento de los proscritos", aplicamos esos medios con diligencia y dejamos la cuestión en Sus manos.[171]

En definitiva, no correspondía a meros mortales conocer el resultado de conversaciones personales y solitarias con el Todopoderoso.

Estar a solas con Él

De todas las sectas y confesiones decimonónicas, los cuáqueros fueron quienes pensaron de manera más consecuente la soledad y la observancia espiritual. En sus *Observations on the Religious Peculiarities of the Society of Friends*, de 1824, Joseph John Gurney, hermano y compañero de campaña de la reformadora carcelaria Elizabeth Fry, expuso la naturaleza distintiva de su fe. En el centro de la práctica cuáquera se situaba el apartamiento del ruido de la vida doméstica y comercial. Gurney explicaba que "en las Sagradas Escrituras, se reconoce expresamente que el servicio a Dios, así como la postración y el sometimiento ante su Divina Majestad, están conectados con un estado de *silencio*".[172] Si bien el buen cristiano debía buscar siempre momentos de reflexión silenciosa durante el día de trabajo, era impráctico suponer, como hacían por entonces los evangelistas, que los hogares de clase media en los que vivía la mayoría de los cuáqueros pudieran ajustarse a una versión doméstica del ritual monástico. El dormitorio y la recámara estaban demasiado expuestos a la vida circundante

para cumplir las expectativas que se depositaban en ellos. Tampoco era factible suponer que la contemplación privada fuera de por sí una actividad suficientemente rigurosa. Vagarían los pensamientos y se entrometerían las inquietudes carnales. Como escribía Caroline Stephen, una cuáquera de fines del siglo XIX, "para oír con claridad la voz divina que nos habla así necesitamos estar quietos; estar a solas con Él en el lugar secreto de Su presencia; que toda carne mantenga silencio frente a Él".[173] La contemplación solitaria era esencialmente difícil. Según explicaba Stephens, "el silencio es sin duda un arte que debe adquirirse, una disciplina que debe practicarse sin interrupción, antes de que pueda convertirse en el hábito instintivo y el recurso infalible del alma".[174] Exigía el riguroso contexto social de la reunión semanal, donde lo que Stephens llamaba la "quietud unida" de la concurrencia de hermanos permitiera al penitente canalizar sus pensamientos hacia una comunicación espiritual con Dios.[175]

La necesidad de encontrar un equilibrio adecuado entre soledad y sociabilidad era evidente en las campañas de Elizabeth Fry, la crítica más informada del sistema carcelario de comienzos del siglo XIX.[176] Fry compartía la convicción de reformadores de su época de que la enseñanza cristiana impartida por capellanes profesionales y visitantes aficionados era crucial en el proceso de reformar a los delincuentes. En 1818 aseguró a la comisión parlamentaria de prisiones que la lectura de la Biblia a los presos y las explicaciones simples sobre sus enseñanzas tenían un "efecto asombroso" en internos reincidentes.[177] No creía, empero, que demandar a las presas que realizaran su propio viaje espiritual solas en una celda fuera humano o productivo. "El confinamiento solitario —escribía en

su manifiesto de reforma—, que es de utilidad en casos extremos, es en mi opinión un castigo demasiado severo para recurrir a él en cualquier ocasión ligera y trivial."[178] Lo que se requería en las horas del día era la experiencia colectiva de la educación religiosa, reforzada por el trabajo en común en tareas como la costura. Después de la jornada laboral, en contraste, era mejor que las internas quedaran encerradas solas para evitar el contagio de la comunicación no supervisada entre ellas. Fry explicaba:

> Preferiría una prisión donde se permitiera a las mujeres trabajar juntas en compañías, bajo su propia supervisión; que comieran juntas, bajo su propia supervisión, y otro tanto en el caso de su recreación, pero siempre las haría separarse por la noche: creo que esto fomentaría la salud, tanto del cuerpo como de la mente. El hecho de estar en compañías durante el día tiende, bajo las regulaciones apropiadas, al avance del principio y la industria, porque proporciona un estímulo. Consideraría el confinamiento solitario propiamente dicho solo en casos muy atroces.[179]

Fry también insistía en el tono moral de la reforma. "Espero con ansiedad —dijo en 1835 a la comisión de la Cámara de los Lores— que los castigos siempre sean compatibles con el espíritu general que existe en este país. Tengo la esperanza de que siempre seamos un pueblo benevolente, y eso es lo que debemos enseñar a los delincuentes."[180] En definitiva, la benevolencia mostrada para con los presos fue limitada, y más aún lo fue la existente entre diferentes facciones de activistas. De igual modo, quienes buscaban en el siglo XIX nuevas formas institucionales de apartamiento espiritual voluntario estaban expuestos a una hostilidad virulenta. La incapacidad de estar a la altura de la prescripción cuáquera, originada por su lado en una larga historia de enfrentamiento con la persecución, tenía que ver en parte con la naturaleza del

apartamiento social. La soledad se sitúa en el límite entre la privacidad y el secreto. Para los individuos puede ser un poderoso medio a través del cual explorarse y desarrollar su identidad. Puede ser también un recurso para excluir a otros de lo que individuos piensan y hacen o de lo que les hacen a ellos. El equilibrio lo determina la confianza invertida en el individuo y sus circunstancias. En la atmósfera de furiosa hostilidad que caracterizó el anticatolicismo popular en la época, era fácil interpretar la soledad como un ámbito de mala conducta obstinada o sufrimiento impuesto.[181] La ausencia de pruebas directas, atribuida a las iglesias resistentes a la inspección y las puertas cerradas de sus instituciones, se convirtió en una causa adicional de sospecha y no en una precaución contra la opinión.

La aspereza del debate era también una consecuencia de la naturaleza agobiada de la situación. La distinción que se trazó en el capítulo I entre la soledad como un complemento de la sociabilidad exitosa y una patología del trato social fallido distaba de ser estable. Bajo las presiones de la gestión de una sociedad en acelerado proceso de urbanización, no resultaba claro cuál era la circunstancia predominante. Los intentos de las iglesias de apropiarse de la reflexión espiritual solitaria como una defensa clave contra la ruptura de la disciplina comunitaria solo lograron exponer las profundas incertidumbres acerca de las consecuencias de la meditación solitaria. La mejor manera de ver la historia de la reforma penal en el siglo XIX es considerarla como un largo proceso de investigación en acción en el cual se aprendió mucho sobre los efectos de la privación forzada de compañía. El resultado inmediato fue la retirada de la religión organizada del frente de la reforma auspiciada por el

Estado. Solo los cuáqueros se mantuvieron convencidos de función de la meditación sociable y solitaria, aunque incluso en caso las aspiraciones que habían imaginado en un tiempo para capellanes penitenciarios y los visitantes lectores de la Biblia hab perdido gran parte de su influencia hacia el final del siglo.

V. Soledad y ocio en el siglo XX

PAZ Y TRANQUILIDAD

Entre las participantes que, en 1939, dieron su testimonio en el estudio de Margery Spring Rice dedicado a las esposas de clase obrera, se contaba la "señora E., de Forest Gate, este de Londres", de 38 años. La dura tarea de criar a seis hijos le dejaba poco tiempo para una relajación consciente. "Dice con firmeza —informaba Spring Rice— que no tiene un momento de ocio hasta la noche, cuando los niños están en la cama, y entonces 'no hago más que sentarme quieta y me digo, al fin un poco de paz y tranquilidad'."[1] Para muchos de los trabajadores pobres, el mero hecho de robar a la sucesión de labores diarias un momento para sí mismos constituía la cima de sus expectativas. Sucedía así, particularmente, en el caso de las mujeres casadas, para quienes, como ha sostenido Claire Langhamer, la experiencia de los quehaceres domésticos sin interrupción ni pago tornaba difícil concebir —y ni hablar de disfrutar— una actividad recreativa estructurada.[2]

Una generación después, en medio del auge económico de la posguerra, Pearl Jephcott visitó una comunidad del este de Londres.

> En una zona muy pobre como Bermondsey —comprobó—, las mujeres siempre han previsto que estarían excesivamente ocupadas. Todavía es una novedad tener algún momento habitual de tiempo libre, y apenas saben qué hacer con él.

> El ocio aún se equipara al descanso físico, y el trabajo, al esfuerzo físico. "Siéntate y listo", "pon los pies en alto", "échate un sueño", "recuéstate un poco", eran frases utilizadas para describir cómo usaba la esposa su tiempo de ocio.[3]

Sus hombres tal vez tuvieran un *pub* o un club donde ir al margen de las horas laborales, pero cuando no había empleo ni dinero para gastar en ningún placer, la única opción era, en mayor o menor medida, quedarse de brazos cruzados.[4]

> La ignorancia y la pobreza —escribía Robert Roberts en su *The Classic Slum*— se combinan para engendrar, en su mayor parte, tedio, una taciturna apatía típica de las calles poco transitadas. [...] Cuán familiares nos resultaban en la infancia esas figuras silenciosas apoyadas en las jambas de las puertas con la mirada vacía, a la espera de la hora de acostarse.[5]

E. Wight Bakke prestó especial atención a los trabajadores desocupados de la década de 1930, que tanto preocupaban a los observadores de clase media al haraganear por aquí o por allá en los espacios públicos sin ningún propósito evidente.

> De hecho —insistía Bakke—, uno de los rasgos destacados del holgazaneo en Greenwich era la falta de conversación. Los hombres estaban más solos que en grupo. Los jóvenes eran más sociables; también los hombres mayores que, supongo, estaban jubilados. Los de mediana edad se mostraban muy dispuestos a hablar cuando yo me acercaba a ellos, pero la mayoría de las veces los veía solos.[6]

En medio del bullicio y la vitalidad crecientes de la recreación popular del siglo XX, la persistencia y el valor de "la paz y la tranquilidad" solitarias no deberían subestimarse. Así era como la mayoría de la gente, en la mayor parte del pasado, había procurado recuperarse del trabajo físico y prepararse para las tareas que tenía por delante. Como se examinó en el capítulo II, fuera de la casa la

caminata casual por las calles o campos cercanos cumplía una función similar. La alternativa sociable era una conversación igualmente sin estructura ni consecuencias donde era posible tenerla. Sin embargo, había un cambio en ciernes. Las actividades recreativas especiales que analizamos en el capítulo III empezaban a difundirse a las capas superiores de la clase obrera y también, de manera despareja según el ingreso, la edad y el género, a través de la población trabajadora en su conjunto. La gama creciente de pasatiempos y *hobbies* tenía en general un costo. Era preciso gastar dinero en materiales y herramientas, en las revistas y libros relacionados y, tal vez, en la cuota de afiliación a una sociedad de entusiastas con la misma afición. De manera indirecta, todas esas prácticas requerían cierto nivel de confort hogareño y un manejo adecuado del tiempo y el espacio dentro o fuera de la casa. Durante el siglo XX y comienzos del siglo XXI, la búsqueda de una tranquilidad desestructurada nunca desapareció del todo, como veremos en el capítulo siguiente, pero para una proporción en aumento de la población se acompañaba de una gama creciente de distintos pasatiempos.

El proceso de cambio destacaba la primera de las tres funciones de la soledad en respuesta a la modernidad. En líneas generales, acompañaba y permitía la proliferación de formas de elección personal y domesticidad en compañía. Impulsaban a una y otra las fuerzas gemelas del cambio en ese ámbito: los niveles de vida doméstica y la comunicación de masas. Resultaba cada vez más posible moverse entre formas divergentes de recreación sociable y solitaria, a gusto de cada cual. Había actividades icónicas que se realizaban siempre a solas o siempre en compañía. El solitario como

juego de cartas, del que siguieron creándose nuevas versiones después de 1900, podría ser un ejemplo del primer caso y los deportes de equipo, del segundo. Pero en muchos casos era posible moverse entre registros contrastantes de asociación de conformidad con el perfil del pasatiempo y el deseo de quien lo practicaba. Algunas actividades establecidas de larga data adoptaban formas más solitarias, como ocurrió con la ingesta de alcohol tras el rápido crecimiento del consumo casero de cerveza en lata desde los años sesenta y la creciente accesibilidad de vinos y bebidas espirituosas en licorerías y supermercados.[7] Dentro de la casa, diferentes actividades de ocio creaban un territorio para las iniciativas compartidas en una escala rara vez factible para ningún nivel de la sociedad en períodos anteriores. Al mismo tiempo, establecían un espacio dentro del cual un esposo y una esposa, un padre y un hijo, podían apartarse de la compañía recíproca y encontrar una expresión y una realización personales. Había una expansión adicional de la soledad en red que había empezado a cobrar forma en el siglo anterior. Las comunicaciones masivas, en primer lugar en la categoría tradicional pero sumamente innovadora de la palabra impresa, y luego en el cine y los medios electrónicos, extendieron y reconfiguraron las maneras en que un individuo podía asociarse a una comunidad más grande en el consumo de placer. La transformación final en este aspecto, la revolución digital, será el tema del último capítulo.

Confort y comunicación

La posibilidad de un ocio solitario se incrementó luego de 1900 debido a dos desarrollos de largo plazo y a menudo desparejos. El más obvio fue el del espacio doméstico. En su famoso ensayo de 1929, Virginia Woolf percibía con perspicacia no solo la necesidad de "un cuarto con llave en la puerta", sino también el costo, que ella calculaba en al menos "quinientas libras por año".[8] Esto ponía el privilegio fuera del alcance de cualquier hogar que estuviera por debajo de las capas más altas de la clase media. Kathleen Dayus, que había crecido en el Birmingham eduardiano, describía su experiencia de una familia amontonada en dos espacios para dormir con una habitación abajo para la totalidad de la vida diaria de padres e hijos:

> Mi mamá y mi papá dormían en el dormitorio principal encima de la sala, y mis hermanos, Jonathan y Charlie, en otra cama de esa misma habitación. Mi otro hermano, Francis o Frankie, y mi hermana Liza y yo, dormíamos en la buhardilla sobre el dormitorio, y mi hermana mayor, Mary, tenía su cama en el otro rincón de la buhardilla, frente al nuestro. Mary tenía veinte años y se casaría pronto, a los veintiuno.[9]

En su mundo, solo en los breves períodos sin hijos del comienzo y el final de una vida de casados podía haber tal vez una posibilidad de tener más habitaciones que ocupantes. El espacio privado y con llave era un sueño no solo de aspirantes a escritora, sino de todos los hijos adolescentes. A comienzos del siglo, pocos adolescentes podían cerrar de un golpe la puerta del dormitorio en la cara de un padre protestón.

Si el uso permanente de un cuarto privado estaba fuera de alcance, las oportunidades de apartarse de la compañía de los otros iban en aumento. El informe Tudor Walters de noviembre de 1918

reunía todas las mejoras de las viviendas municipales posteriores a 1875 y fijaba las normas para el programa futuro de construcción de urbanizaciones. Confirmaba las expectativas de dos habitaciones en la planta baja más una trascocina, y dos o tres dormitorios en el primer piso, y exploraba de manera tentativa el uso de la sala para otras finalidades, más allá de las reuniones formales. Ese espacio, sugería el informe, podría utilizarse, "en caso de enfermedad en la casa, como una habitación silenciosa para los miembros convalecientes de la familia o para cualquiera que padezca una dolencia o una debilidad continua y prolongada".[10] En términos más positivos, una vez alcanzado un alfabetismo nominal completo en todas las personas en edad de casarse, y con un sistema educativo en expansión, se contemplaba la posibilidad de que la sala se requiriera "en general para las tareas para el hogar de los hijos en edad escolar o un trabajo similar de estudio, lectura seria o escritura realizado por cualquier miembro de la familia".[11]

La ulterior transformación tuvo que ver tanto con la vivienda como con la demografía. Los constructores públicos y privados levantaron cuatro millones de casas acordes con los estándares básicos en el período de entreguerras y otros siete millones en los veinticinco años posteriores a 1945.[12] Al mismo tiempo, las familias con seis hijos, como había sido la de Kathleen Dayus, se tornaban cada vez más inusuales. Hacia el final del período de entreguerras, la clase obrera comenzaba a exhibir el mismo comportamiento reproductivo que sus superiores sociales. El promedio de hijos por familia cayó con rapidez hasta acercarse al actual, de 1,91. A medida que se acortaba el lapso que un matrimonio dedicaba a la crianza de los hijos y aumentaba la expectativa de vida, la proporción de hogares

con no más de dos personas comenzó a crecer. Hacia 1961, apenas un poco más de dos quintas partes tenía menos de tres ocupantes, una proporción que creció hasta los dos tercios en el censo de 2011. El cambio más espectacular, que separó más que ningún otro la vida doméstica moderna de cualquier época precedente, se dio en la cantidad de personas que vivían solas. En sus comienzos, el siglo xx heredó una tradición de no más de un hogar unipersonal de cada veinte, lo que representaba un 1% de la población. La incidencia de los hogares solitarios creció hasta llegar al 17% hacia mediados de la década de 1960 y alcanzó un 31% hacia 2011, con un total de unos ocho millones de personas.[13]

Los gráficos del cambio ocultan variaciones significativas en la experiencia y el comportamiento a lo largo del período. Los investigadores sociales siguieron descubriendo hacinamiento e inadecuada provisión de servicios básicos hasta bien entrado el tercer cuarto del siglo xx. La electricidad no se convirtió en un servicio casi universal hasta los años setenta.[14] Entre las esposas de clase obrera examinadas por Margery Spring Rice en 1939 y por Hannah Gavron en 1966 había niveles de incomodidad doméstica que eran comunes en la generación de sus abuelos.[15] Los programas de eliminación de asentamientos informales hicieron que minorías importantes vivieran en viviendas oficialmente condenadas, como la casa en la que el futuro ministro laborista Alan Johnson se crió en el Londres de los años cincuenta.[16] Hacia mediados de siglo, la gama de condiciones dentro de la clase obrera era probablemente más amplia que en cualquier otro momento de la historia: una cantidad persistente vivía en medio de una mugre dickensiana, mientras que sus contemporáneos más afortunados disfrutaban del

espacio, la calidez y los artefactos domésticos que se habían convertido en el derecho de nacimiento de sus superiores sociales.[17]

El informe Parker Morris de 1961, que presentó nuevas normas oficiales en materia de viviendas, tanto privadas como públicas, fue un punto de inflexión crucial. La recomendación central de *Homes for Today & Tomorrow* era que, en todos los niveles de ingresos, el espacio doméstico debía permitir actividades tanto sociales como solitarias. La prosperidad de posguerra había generado "una revolución social y económica" que ponía en primer plano lo que el informe llamaba una "doble tendencia en la vida familiar".[18] Ya no bastaba con proporcionar un refugio básico para el hogar colectivo. La esencia de la casa moderna era el movimiento entre grados de sociabilidad determinados por la inclinación personal y el ciclo de vida de la familia. Un espacio apropiadamente diseñado y calefaccionado debía permitir a los ocupantes tener la opción de decidir cuándo y cómo interactuaban entre sí.

> La vida familiar es a la vez comunitaria e individual —explicaba el informe—. Se da en ella el proceso de juntarse para realizar actividades en las que la familia se une como un todo: comidas, conversación, ocupaciones comunes, etc., y se plantea asimismo la necesidad de privacidad para emprender actividades individuales como la lectura, la escritura y la dedicación a aficiones específicas.[19]

La dirección del cambio apuntaba a brindar más oportunidades de apartamiento de la compañía de los otros. Se aplicaba no solo a la creciente cantidad de hogares de una o dos personas, sino también a padres con hijos en edad de crecimiento. Escribía Parker Morris:

> Este deseo de vivir la propia vida durante una parte creciente del tiempo que pasan en casa se extiende a la familia en su conjunto. Adolescentes que quieren escuchar discos; algún otro que quiere mirar televisión; otro que se inclina por el bricolaje: todo esto, y también los quehaceres domésticos, hacen que cada uno de los miembros de la familia quiera tener cada vez más la libertad de apartarse de la chimenea e ir a algún otro lugar de la casa, siempre que (en invierno, en todo caso) pueda mantenerse al abrigo del frío.[20]

El consumo de la comunicación de masas era un hilo conductor que recorría el cambiante patrón de la recreación. En cierto nivel, ese consumo era el desarrollo ulterior de prácticas que, como vimos en el capítulo III, empezaban a ser habituales en los hogares de clase media del siglo XIX, y que, gracias a un floreciente mercado de segunda mano, eran visibles con frecuencia en hogares más pobres. El cambio tenía que ver en parte con la tardía conquista del alfabetismo universal. Los logros de las escuelas victorianas habían dejado en la población cohortes de hombres y mujeres de más edad cuyo dominio de la palabra escrita había quedado atado a anteriores falencias de las oportunidades educativas.[21] La necesidad de que los jóvenes les leyeran a sus padres o abuelos no desapareció hasta el final del período de entreguerras. Después de 1945, los ancianos se volcaron de manera creciente a la lectura como un pasatiempo.[22]

La caída ulterior en el precio de los textos completos, acompañada por el crecimiento continuo de las bibliotecas públicas, terminó por inclinar la balanza hacia el consumo personal de literatura, en detrimento de su consumo colectivo. La prensa diaria alcanzó su punto más alto de circulación nacional en 1951 y los semanarios comenzaron a ganar un público lector socialmente inclusivo antes y después de la Segunda Guerra Mundial.[23] Bajo

una u otra forma, en la casa la palabra escrita estaba ahora al alcance de cualquiera que quisiera entretenerse o mejorar, aunque fuera fugazmente. Si bien una minoría de hombres y mujeres serios se embarcaban en la lectura sostenida de textos completos, para la mayoría de los consumidores de materiales impresos, en particular las administradoras hogareñas con mucha presión encima, el atractivo radicaba en que era posible tomarlos y dejarlos en lo que el *Social Survey of Merseyside* designaba como "los ratos libres entre una tarea y otra".[24] La luz eléctrica, todavía una novedad para los ricos a comienzos del siglo, se instalaba como norma en las viviendas sociales de entreguerras y, cuando comenzó el programa de eliminación de asentamientos informales en la posguerra, había llegado a tres cuartas partes de la población. La lectura ya no exigía una concentración abstraída de la ruidosa vida de la gente de la casa apiñada junto a la chimenea. Junto con las mejoras en la calefacción que Parker Morris consideraba tan importantes, ahora era cada vez más posible encontrar un espacio privado donde perderse en el reino de lo impreso.

La comunicación de masas también continuó desarrollando su relación simbiótica con los pasatiempos domésticos y lo que con creciente frecuencia se designaba como *hobbies*. Los patrones establecidos de apoyo a quienes los practicaban a través de redes de publicaciones crecieron en amplitud. "La literatura de este *hobby* —señalaba una guía en 1915— es sin duda la más amplia y completa jamás dedicada a un pasatiempo científico, aunque la filatelia solo tenga a lo sumo sesenta años de antigüedad."[25] A medida que el mercado se tornaba más comercial, los empresarios se convertían en editores y vendían sus productos no solo mediante

anuncios en otras revistas, sino también a través de la creación de la suya propia para promover su marca, presentar nuevos elementos y conectar a los usuarios que trabajaban en rincones apartados de sus casas. La primera revista en llevar el título de *Hobbies* fue lanzada por un empresario de Anglia Oriental que fabricaba herramientas de calado y suministros para esa tarea. A comienzos del siglo xx había alcanzado una circulación de cincuenta mil ejemplares y su temática abarcaba ahora el coleccionismo de monedas y estampillas, la encuadernación de libros, los artefactos eléctricos, la química experimental y "novedosos tipos de labor" para mujeres.[26] Frank Hornby, el gran innovador en juguetes para los niños y sus padres, invirtió dinero y esfuerzo en la literatura de sus productos a partir de *Meccano Magazine*, en 1916, y repitió el proceso cuando incluyó el ferromodelismo entre sus actividades.[27] El objetivo de sus revistas no era solo funcionar como un catálogo de ventas y un medio publicitario para proveedores de campos relacionados, sino también como un instrumento para crear una comunidad consciente de entusiastas. Hornby valoraba su "órgano" por "la oportunidad que brinda a sus lectores de conversar no solo de sus modelos, sino también de sus propias metas y ambiciones, con el editor y su personal, cuyo interés en la vida de aquellos ha dado a la revista una gran importancia social".[28] Su audiencia debía sentir que tenía una relación personal con el propio Hornby y su equipo de redactores.

Una ambición similar impulsó la expansión de las revistas para mujeres, que continuaron ofreciendo consejos e información sobre una serie de pasatiempos domésticos. Hacia fines de la década de 1950, *Woman* alcanzó una circulación de tres millones y medio de

ejemplares sobre la base de una estrategia deliberada de "identificación de las lectoras".[29] Mediante una combinación del tono y el tema de los artículos y un uso amplio de las páginas de correspondencia, procuraba trabar relación con cada compradora como una amiga particular. La comunicación con la voz del redactor y la participación en la red más vasta de lectoras debia reproducir la intimidad de la familia directa y el barrio.

La presencia ubicua de los materiales impresos fue un proceso de varios siglos de duración. La comunicación electrónica tuvo una historia mucho más breve y a primera vista un impacto mucho más espectacular sobre la organización social de la casa. Hacia 1939 la radio era una presencia universal en las casas con electricidad, aunque el tamaño demasiado grande de los receptores y su costo impedían que la mayoría de los hogares los instalara en más de una habitación. Los experimentos de transmisión de imágenes en movimiento se suspendieron con el estallido de la guerra, pero se reanudaron una vez restablecida la paz. Hacia mediados de los años cincuenta había televisores en casi la mitad de los hogares, y a comienzos de la década siguiente su cobertura alcanzó prácticamente un punto de saturación.[30] Los nuevos medios tenían el claro efecto de trasladar la recreación de las calles y las arenas públicas a la casa y, en el interior doméstico, de actuar como una chimenea virtual en torno de la cual los integrantes de la familia se juntaban para disfrutar de su entretenimiento.

El relato más impresionante era el expuesto por la televisión. Su introducción se aceleró cuando la compra de televisores se transformó en el principal impulso del auge del consumo durante la posguerra. Y su impacto fue muy visible debido a que llevó de

inmediato al cine, que se había convertido en la forma más popular de recreación pública, a entrar en una declinación de largo plazo,[31] ya que era, intrínsecamente, un medio que exigía más atención que la radio. Esta podía utilizarse con facilidad para acompañar y no desplazar prácticas más solitarias. Los quehaceres domésticos y actividades de ocio repetitivas como el tejido y la costura, al igual que las reparaciones caseras menores, casaban bien con la escucha de un programa. Podía haber música en momentos de lectura o durante otras actividades que demandaban una concentración más grande. La televisión, en cambio, obligaba a prestar atención no solo con los oídos, sino también con los ojos, lo cual la situaba en una oposición intrínseca a la realización de cualquier otra tarea o recreación. En sus primerísimos años, los televisores eran tan escasos y fascinantes que vecinos y amigos se juntaban en la casa de quienes disfrutaban de la suerte de tenerlos; el caso más notable fue el la coronación de Isabel II en 1953, cuya transmisión fue vista por diez veces más público del que efectivamente tenía una licencia para contar con un aparato.[32] Cuando los televisores, propios o alquilados, se universalizaron y las cifras de visionado treparon a un promedio de veinticuatro horas por semana, la televisión amenazó con provocar un cambio epocal en la organización espacial y social del ocio.[33]

En retrospectiva, sin embargo, el efecto fue a la vez menos radical y más transitorio de lo que en un primer momento había parecido probable. Hacia la década de 1980, ya vigente la posibilidad de que distintos canales compitieran entre sí, los investigadores sociales empezaron a observar con mayor detenimiento lo que sucedía concretamente en la sala de la casa. Laurie Taylor y Bob Mullan se

contaron entre los primeros en descubrir que la atención prestada a la pantalla contrastaba marcadamente con las expectativas de los emisores y los temores de los críticos. El televisor solía estar permanentemente encendido y proporcionaba así el mismo tipo de calidez generalizada que la chimenea, pero por lo demás se lo ignoraba a menos que un programa particularmente popular reuniera a la familia. En su mayor parte, la vida de la casa transcurría como antes y cada uno de sus integrantes se ocupaba de sus intereses específicos. Taylor y Mullan citaban la respuesta de una ama de casa de 31 años a su investigación: "Lo tenemos encendido, pero no nos sentamos a ver. Es lo primero que encendemos por la mañana cuando bajamos, y está así hasta últimas horas de la noche. Yo estoy en el jardín, dedicada a la jardinería y yendo y viniendo. No miro tele todo el tiempo, simplemente está ahí, encendida".[34]

Como siempre había sucedido en los hogares antes de la electricidad, la búsqueda de cualquier placer accesible dependía en parte de la capacidad de abstraerse de todo lo demás que se dijera o hiciera. La esencia de la vida hogareña era el movimiento entre estados alternados de actividad colectiva y privada. La pantalla parpadeante no hacía más que agregar otra capa de complicación a esa tarea. "Todo esto —concluían Taylor y Mullan— está muy lejos de las filas silenciosas de personas sentadas en la semioscuridad frente al televisor. La televisión de nuestros días puede, con suerte, conquistar una ojeada de personas que pasan apresuradas en su camino a otra actividad."[35] Cuando un integrante de la familia estaba pendiente de un programa en particular, no era necesariamente a expensas de otros intereses. En los primeros días de la televisión,

figuras populares como Philip Harben en la cocina, Barry Bucknell en el bricolaje y Percy Thrower en la jardinería, lejos de limitar, ampliaban los intereses personales de los miembros de la casa.

Por otra parte, la era de la radio como aparato exclusivo en la sala de estar llegaba a su fin mientras aún se evaluaban sus efectos. A fines de la década de 1950 aparecieron las radios portátiles, que permitían escuchar los programas en la cocina, los dormitorios o al aire libre.[36] El automóvil dejaba de ser un privilegio de la clase media y representaba un nuevo ámbito de espacio privado, equipado cada vez con mayor frecuencia con una radio. Hacia la época en que Taylor y Mullan hicieron su estudio, mediados de los años ochenta, una tercera parte de los hogares tenían cuatro o más radios a transistores y había once millones de autorradios en la calle. Los televisores comenzaban a ser lo bastante pequeños y baratos para poder instalar aparatos adicionales en otras habitaciones de la casa. Las videograbadoras salieron a la venta a mediados de la década de 1970, liberando a los espectadores de la tiranía de los horarios de los programas. La invención más revolucionaria de los últimos veinticinco años del siglo inclinó de manera decisiva la balanza de la recreación hacia el consumo solitario. En 1979, el Sony Walkman marcó el inicio del mundo del entretenimiento de alta calidad completamente móvil y personalizado. Ya fuera dentro de la casa o al aire libre, el ruido y la conversación circundantes podían minimizarse y dejar que los usuarios se sumieran en su propio paisaje sonoro. A la inversa, el uso de un pequeño audífono reducía la interferencia que el placer de una persona podía causar a otra. La marca registrada destacaba el antiguo placer de la locomoción pedestre y pronto quedó asociada

al creciente entusiasmo por el trote. El dispositivo podía utilizarse igualmente en una situación sedentaria, dentro de la casa o en el jardín. En el hecho de que permitía escuchar todo tipo de música en cualquier momento y cualquier lugar, el Walkman era un producto auténticamente innovador, un precursor multimillonario en ventas del iPhone y otros medios digitales portátiles. Pero en otro sentido solo era una solución técnica a una tarea a la que se habían enfrentado los integrantes de hogares superpoblados desde hacía generaciones: cómo eliminar el ruido de otros a fin de concentrarse en un proyecto recreativo personal; si bien todavía caro, ahora era mucho más fácil hacerlo.

Los placeres de la soledad

A mediados de la década de 1920, un pasatiempo cruzó el Atlántico desde Estados Unidos, donde en los últimos tiempos había hecho furor. En un principio se lo describió como un "nuevo tipo de rompecabezas bajo la forma de un cuadrado de palabras".[37] Hacía tiempo que los juegos con palabras constituían una distracción de las personas educadas, en particular el acróstico, que era uno de los favoritos de la reina Victoria.[38] El crucigrama, tal el nombre con que llegó a conocérselo, se instaló con rapidez como el pasatiempo literario predominante. El aporte británico fue la pista críptica, introducida en *The Observer* en 1926 por Edward Powys Mathers, que tomaba su seudónimo de la figura de Tomás de Torquemada, dominico de fines del siglo XV e inquisidor general de España, quien torturó y quemó a alrededor de dos mil presuntos herejes que no habían podido dar las respuestas correctas a sus preguntas. En

1930, *The Times* reconoció finalmente la popularidad del acertijo y comenzó a publicar el que llegaría a ser el más famoso de los crucigramas de diarios. Al igual que muchas otras recreaciones, el crucigrama era a la vez un empeño solitario y una empresa social. Quien lo resolvía estaba esencialmente solo con un lápiz y una página del diario o una colección de juegos reunidos bajo la forma de libro. Su resolución era un logro personal, ya se la emprendiera o no dentro del mítico plazo de cuatro minutos de hervor de un huevo, fijado por un exrector de Eton. Pero cuando se estaba frente a una pista difícil, el resultado era la conversación con otros integrantes de la familia o compañeros de trabajo. Para la floreciente industria de los diarios, el crucigrama diario o semanal era su elemento más interactivo, más amplio que la columna de la correspondencia.[39] Los juegos se presentaban como competencias, con pequeños premios en efectivo o el apropiado regalo de un artefacto literario como un diccionario. Como en el caso del coleccionismo de estampillas, la nueva pasión tuvo su sello real de aprobación en la persona de la reina María, y, tal como había sucedido con pasatiempos populares desde fines del período victoriano en adelante, el número creciente de entusiastas se tradujo en formas organizativas como la National Crossword Puzzle Association.

El crucigrama se adecuaba a los ritmos de una sociedad capitalista madura. Era un desafío que exigía una mente educada capaz de concentrarse y establecer objetivos concretos. Un crucigrama no completado era un fracaso. La resolución de la pista final demandaba muchas de las aptitudes de una trayectoria exitosa en los ámbitos profesional, empresarial e incluso, al parecer, del espionaje.[40] Sin embargo, el juego era fundamentalmente

innecesario e improductivo. Tenía valor económico para los diarios y las editoriales de libros, pero por lo demás pertenecía al ámbito de la ociosidad. Si bien podía exhibir una familiaridad con la cultura literaria, carecía del provecho imaginativo o intelectual de una lectura seria. Un crucigrama terminado era un logro personal desprovisto de significado duradero una vez que se verificaba el resultado en el diario del día siguiente. Como ha sostenido Steven Gelber, los pasatiempos de ese tipo reflejaban el creciente divorcio entre el trabajo y el juego y adherían a la vez a disciplinas asociadas al esfuerzo económico.[41] En común con otros *hobbies*, ya fueran mentales o manuales, esos pasatiempos celebraban el logro de la economía del siglo xx, que proporcionaba mayores oportunidades de escapar del trabajo y mayores ingresos para invertir en actividades alternativas. Mostraban la libre elección en el consumo de ocio, pero también se orientaban hacia resultados regulares y disciplinados.[42] El crucigrama formaba parte de una gama de distracciones que daban forma a las horas que, al menos para los hombres, rodeaban una jornada laboral cada vez más claramente definida. Y a diferencia de actividades de tiempo libre de carácter más práctico, ese juego era esencialmente portátil. Así, a medida que se dedicaba mayor tiempo a desplazarse hacia y desde el trabajo o a gastar el sueldo en viajes a lugares distantes de vacaciones, el crucigrama mantenía a raya el aburrimiento.

Entre los pasatiempos populares, el crucigrama tenía la característica inusual de ser casi gratuito. El diario bien podía comprarse de todos modos, y en una época en la que la correspondencia era aún el principal medio de contactarse a través de las distancias, pese a la llegada gradual del teléfono, era forzoso

que hubiera instrumentos de escritura en la casa. En otros lugares, los placeres solitarios eran cada vez más una forma emblemática de consumo. Constituían un ámbito en el cual los individuos expresaban su identidad por medio de la compra de bienes. En el caso del coleccionismo, el objetivo central era la adquisición. Si bien, como hemos visto, una serie de finalidades secundarias podían asociarse a la filatelia, por ejemplo, en el centro de la actividad estaba la inversión potencialmente ilimitada de dinero, que, de ser bien ponderada, podía convertirse en una fuente de ingresos. Esto era más evidente que nunca cuando el objeto del coleccionista era el propio dinero. "El coleccionismo de monedas —explicaba una guía de la práctica— es uno de los pocos *hobbies* que uno puede disfrutar a lo largo de los años y tener, de todas formas, la probabilidad de hacerse con una ganancia."[43] Aun en el caso de que la finalidad central no fuera económica, el entusiasta debía apelar continuamente a su bolsillo. Las revistas de *hobbies* estaban llenas de anuncios no solo sobre el proyecto específico, sino sobre una amplia gama de herramientas y materiales asociados. Empresarios como Frank Hornby no tardaron en comprender que la clave del éxito comercial era asegurarse de que ninguna configuración estuviera nunca completa. Siempre había un modelo extra para comprar, un nuevo agregado al trazado de vías, una ampliación del modelismo secundario de edificios y paisajes.

En su forma más extrema, particularmente en actividades al aire libre como la pesca, se generó una fetichización de los objetos, el placer de la posesión de instrumentos o ropa porque eran los últimos, los mejor diseñados o los más caros o porque, gracias a que los tenían, quienes practicaban la actividad en cuestión podían

demostrar la superioridad de su discernimiento. Había en ello un medio de exhibirse y vigilar a la vez los límites de la actividad colectiva. Las memorias de pesca de las primeras décadas del siglo xx, por ejemplo, publicadas en grandes cantidades, contenían descripciones de competencias acuáticas que, entre los contemporáneos, debían de ser incomprensibles para los legos en la materia, y más aún para los lectores ulteriores. *Summer on the Test,* libro de John Waller Hills publicado por primera vez en 1924, se ocupaba exclusivamente de un hombre, su equipo y el río. "Por fin hubo un movimiento bajo la orilla en que me encontraba —escribía—, tal vez una rata, pero probaría con mi pluma verde oliva; su tamaño era 0, y mi carnada de huevas, 3x. El viento desvió el primer lanzamiento, pero en el segundo hubo una alzada segura y un buen pez se precipitó aguas abajo."[44] La confección y selección de las moscas para salmones y truchas se convirtió en un género literario por derecho propio.[45] En todas estas ocupaciones solitarias, bajo techo o al aire libre, se eludía la pretensión de una mera autoindulgencia debido a que la actividad se llevaba a cabo con un propósito determinado y, a diferencia de la bebida, no había en ella un daño obvio para quienes la practicaban o las personas que estaban a su alrededor.

La multiplicación de las oportunidades de consumo personal que facilitaban pasar un tiempo a solas reflejaba la creciente especialización del esparcimiento. Actividades que antaño habían formado parte de la rutina cotidiana de manejar una casa o ganarse la vida empezaban a verse cada vez más como formas específicas de comportamiento. La jardinería, por ejemplo, había sido durante siglos tanto una fuente de placer como una manera crucial de

complementar una tensionada economía familiar con la provisión de verduras de producción casera. La satisfacción de cultivar para consumo propio persistió y adoptó nuevas formas, pero el movimiento de reparto de parcelas llegó a su punto culminante durante la Depresión y, luego de la campaña por la autosuficiencia inspirada por el gobierno en la Segunda Guerra Mundial, el cultivo de huertas dejó de ser poco a poco una necesidad material.[46] Hacia comienzos del siglo XXI se calculaba que alrededor de veinticinco millones de adultos se dedicaban regularmente al pasatiempo.[47] Este quedó incluido en la categoría cada vez más amplia de los *hobbies*, que abarcaba tanto pasatiempos de larga tradición como nuevas tareas basadas en la técnica, como la química o el armado de radios. En la primera década del auge de posguerra, el gasto identificable en deportes y *hobbies* se incrementó en un 50 por ciento.[48]

"La gama de pasatiempos, que se conocen colectivamente como *hobbies* —señalaba Ferdynand Zweig en su estudio *The British Worker,* de 1952— es enorme y satisface una gran variedad de intereses."[49] "Las artesanías útiles —informaba un estudio de la misma época sobre las familias de clase obrera— encuentran una cantidad sorprendente de aficionados. Es mucha la satisfacción que se expresa en la 'cerámica', las 'reparaciones', el 'remiendo'."[50] La floreciente literatura periódica promovía los proyectos que exigían una seria concentración individual a distancia del resto de la familia.[51] El ítem principal en la edición de 1959 de *Hobbies Annual* era un detallado plano para la construcción de un "reloj musical suizo", que daba la hora, tocaba melodías, tenía una esfera iluminada y podía usarse para sostener "recuerdos o cigarrillos".

"Aun el trabajador común y corriente puede hacerlo fácilmente — aseguraba la revista— con unas pocas y sencillas herramientas, y constituye una excelente elección como regalo."[52] La realización de pequeños trabajos en la casa asumió una nueva identidad con la aparición del movimiento del bricolaje o "hágalo usted mismo" a mediados de los años cincuenta. Como en el caso de la noción relacionada de *hobbies*, en las actividades abarcadas por la expresión había un elemento de continuidad. La novedad era la percepción de un cambio histórico en la relación de los propietarios con su casa. Los ocupantes de las viviendas financiadas por el Estado no esperaban que los trabajadores del ayuntamiento repararan los desperfectos o mejoraran la decoración, sino que ponían manos a la obra para renovar el espacio donde vivían.[53] El hecho de que el ocupante de la vivienda fuera también su propietario generaba un mayor gasto en muebles y accesorios. En octubre de 1955, George Newnes lanzó una revista, *The Practical Householder,* dedicada a ese mercado. Al cabo de menos de dos años, la revista anunciaba que su circulación era de más de un millón ejemplares.[54] En el medio, en rápida expansión de la televisión, Barry Bucknell, columnista experto en temas de bricolaje, recibía hasta treinta y cinco mil preguntas por semana y necesitaba diez secretarias para responderlas.[55] Las ilustraciones de *The Practical Householder* a menudo mostraban a toda la familia, incluidos los hijos, "haciendo y reparando cosas y ocupándose de otros arreglos de la casa".[56] En una sociedad más centrada en el hogar, se percibía con mayor intensidad la existencia de un proyecto colectivo en el gasto de tiempo y dinero en planes como hacer "sillas y un columpio para el jardín" o construir un "sofá cama".[57] La toma

de decisiones podía ser en la mayoría de las ocasiones compartida, al igual que la alegría ante la obra terminada, pero con la posible excepción de las tareas de pintura y decoración, el trabajo concreto se hacía en su mayor parte por separado y conforme a una división de géneros.

La locomoción pedestre también podía encontrarse bajo el encabezado de *hobby*. Las formas más antiguas de caminar declinaban con lentitud. El paseo casual por las inmediaciones de la casa era cada vez más posible para las mujeres, en particular gracias al mayor número de parques municipales.[58] A pesar del uso de trenes y autobuses, en las ciudades grandes y pequeñas el desplazamiento al trabajo siguió siendo durante mucho tiempo una cuestión de ejercicio físico. Las encuestas de Mass Observation durante la Segunda Guerra Mundial y no bien terminada esta indicaban que alrededor de una tercera parte de los hombres que eran sostén de familia salían de la casa a pie por la mañana, mientras que otra quinta parte lo hacía en bicicleta. Solo quienes ganaban más de 10 libras por semana usaban su propio vehículo para ir a su lugar de trabajo.[59] Hacia el final del auge de la posguerra, el acceso al transporte personal se había transformado. De dos millones de autos en la calle en 1950, se pasó a casi diez millones dos décadas después.[60] La propiedad se difundió lo suficiente para que los trabajadores manuales que se habían dispersado por los suburbios a raíz de la eliminación de asentamientos informales comenzaran a disfrutar del más privado y solitario de los viajes: el que hacían al trabajo en un auto del que eran el único ocupante, acompañado, o no, por el sonido de una radio.[61]

En un aspecto, las prácticas decimonónicas de paseo solitario siguieron creciendo. Las caminatas urbanas con el perro exhibían un incremento incesante: cuatro millones de animales que requerían ejercicio en los años sesenta y ocho millones hacia 2012.[62] Se trataba en esencia de prácticas solitarias, aunque podían brindar la oportunidad de un encuentro social entre los dueños de los perros en calles y parques.[63] En otros lugares, sin embargo, los cambios apuntaban al mundo descripto por Rebecca Solnit, en el cual "el caminar dejó de ser parte del continuo de la experiencia para convertirse en algo conscientemente elegido".[64] Esto podía implicar una actividad eminentemente social. El ejercicio pedestre como actividad organizada de fin de semana se expandió con la ayuda de los clubes urbanos y la mejora de los servicios ferroviarios.[65] Había una distinción de clase entre los caminantes, que se ponían en marcha con un mínimo de vestimenta especializada, y los excursionistas, que habían heredado la elevada finalidad intelectual de Leslie Stephen y sus colegas y se ponían pantalones bombachos y chaquetas a medida al emprender sus expediciones.[66] Fuera cual fuese la vestimenta, la proliferación constante de guías impresas permitía a quienes optaban por estar únicamente en compañía de sí mismos llegar a pie, y sin riesgos, al destino elegido. La caminata a solas que no era un elemento necesario de la vida diaria ni se dirigía a ningún lugar en particular asumió un perfil más alto.

En 1927, Virginia Woolf celebró la posibilidad de que las mujeres fueran parte de la tradición establecida del *flâneur* urbano. Describía una expedición cuya meta aparente era la mera compra de un lápiz. "Al salir de casa entre las cuatro y las seis de un lindo atardecer —escribía—, nos despojamos del yo por el cual nos conocen nuestros

amigos y nos convertimos en parte de ese vasto ejército republicano de anónimos caminantes, cuya compañía es tan agradable después de la soledad de nuestros cuartos."[67] Como en el caso de Dickens, el placer reside en el contacto sin contacto con un elenco de desconocidos. El conocimiento se construía por medio de un bricolaje deliberado. La movilidad al azar revelaba biografías fugaces que enriquecían y entretenían sin comprometer la privacidad del transeúnte, y exponía patrones de la vida urbana que el lenguaje formal de los planificadores y las representaciones objetivas de los mapas ocultaban. En nuestros días, Will Self condena la caída constante desde comienzos del siglo xx, cuando "el 90% de los viajes de menos de seis millas se hacía a pie".[68] Mientras que en su juventud él había caminado porque no podía permitirse otra manera de desplazarse, ahora hacía largas expediciones a pie exclusivamente por placer. Iain Sinclair, el principal representante moderno de este modo de exploración urbana, insiste en la función sintetizadora del paseo sin dirección. "Caminar —escribe— es la mejor forma de explorar y explotar la ciudad; los cambios, los desplazamientos, las aberturas en el casco de nubes, el movimiento de la luz en el agua. El modo recomendado es ir deliberadamente a la deriva, pisar la tierra asfaltada en una ensoñación alerta, admitir la ficción de un patrón subyacente que se revela."[69]

Los *hobbies*, las mejoras en el hogar y otras recreaciones domésticas eran actividades voluntarias realizadas en el tiempo libre. Se trataba a la vez de una celebración de la creciente prosperidad y de una compensación por los medios embrutecedores con que se obtenía a menudo el aumento de los ingresos. "Con

frecuencia, el trabajo es simplemente algo para ganarse la vida —observaba Ferdynand Zweig acerca del empleado de la posguerra —, algo que le disgusta y no haría si no fuera porque está obligado a hacerlo. Pero en sus *hobbies* recupera su libertad: muchas veces estos son lo último que le queda al hombre moderno para poder encontrarla."[70] Sin embargo, en las formas proliferantes de la actividad de esparcimiento había un aspecto menos positivo. En 1925, *The Manchester Guardian* publicó un artículo sobre la "epidemia" de crucigramas que barría Estados Unidos y comenzaba a llegar a Europa. El artículo citaba la opinión de Ruth Hale, presidenta de la recién creada National Crossword Puzzle Association.

> Cuando la vida carece por completo de satisfacciones —explicaba Hale—, como sucede la mayoría de las veces aun en el caso de los mejores de nosotros, no hay nada que hacer salvo dejarla, temporariamente, por supuesto, pero por completo. Ahora bien, una partida de *bridge* será apropiada y un juego de pelota, aún mejor, pero no hay nada mejor que un crucigrama.[71]

Encarar las palabras cruzadas diarias era una defensa contra el tiempo desperdiciado o la compañía improductiva. Se las recibía con los brazos abiertos cuando la conversación no era provechosa y no existía la perspectiva inmediata de levantarse en armas contra un mar de disgustos.

Al igual que el crucigrama, el rompecabezas también se convirtió en una extendida diversión entre las dos guerras. Pero, a diferencia del nuevo juego con palabras, este pasatiempo tenía una larga historia en la cultura británica. Su origen está en el mapa recortado que John Spilsbury inventó en 1769, principalmente como un entretenimiento educativo para los hijos de familias prósperas.[72]

Durante el siglo XIX lo adoptaron las mujeres de clase alta, entre ellas la reina Victoria, que buscaban un medio decoroso de ocupar las carradas de tiempo vacío que tenían frente a sí. Los rompecabezas de madera cortados a mano seguían siendo un juguete costoso, pero los progresos técnicos en el período de entreguerras, sobre todo en la producción masiva de versiones de cartulina troquelada, hicieron que la recreación estuviera al alcance de más personas, en el preciso momento en que los trabajadores se encontraban, en la familia, con un tiempo indeseado en sus manos.[73] En lo sucesivo, el juego disfrutó de una popularidad que ignoraba los límites de edad, clase y género. Siguió siendo un juguete para los más pequeños, pero lo practicaban todos los que disponían de una superficie plana que no tuviera que ocuparse en otros menesteres durante un buen rato. Como en el caso de la filatelia, siguió disfrutando del patronazgo de la realeza, incluidos el duque de Windsor y la reina Isabel, pero, por lo demás, sus diseños apuntaban a una gran variedad de gustos, desde fotografías de lugares de vacaciones a reproducciones de las más grandes obras de arte del mundo, compuestas de millares de piezas.

En común con otros proyectos de largo plazo, como el tejido, el armado de rompecabezas podía acompañarse de una conversación intermitente. Otros miembros de la familia podían llegar a compartir la tarea e incluso, para entretenerse también ellos, embarcarse en una competencia de rompecabezas. Sin embargo, se trataba en esencia de un proyecto personal, una forma de apartamiento concentrado de la compañía o de pasar largos momentos cuando no la había. Cuando Margaret Drabble pasó de la ficción a la redacción de unas memorias, estructuró su relato alrededor de su pasión de

toda la vida por los rompecabezas. En común con las palabras cruzadas, la atracción de estos radicaba en parte en el carácter finito de la empresa. En contraste con tareas más serias de la vida, había un marco, una imagen dada y, con la aplicación suficiente, una garantía de terminación. En tanto que el tejido podía fallar a causa de algún error, o una artesanía revelar una escasa destreza, no había una razón intrínseca por la cual un rompecabezas empezado no debiera terminarse. Aunque algunos escritores profesionales adoptaban los juegos con palabras como una manera de relajarse, Drabble veía la naturaleza no verbal de la tarea como un descanso de su vida de trabajo. Las cajas de rompecabezas de calidad superior brindaban el placer adicional de una educación en la historia del arte. Al mismo tiempo, la inmersión en lo que Margaret Drabble llamaba "una manera solitaria de pasar el tiempo" tenía una finalidad más profunda.[74] "Armar rompecabezas —explicaba en el prólogo de su testimonio— y escribir sobre ellos ha sido una de mis estrategias para derrotar la melancolía y evitar lamentos."[75] En un momento dado, las relaciones personales fueron tanto una causa como una solución de la depresión. La muerte de sus padres hizo revivir en Drabble un entusiasmo anterior por los rompecabezas. Estar sola durante horas y horas, armando marcos y figuras sin la distracción inmediata de otras personas, era un recurso necesario para arreglárselas con su ánimo y mantener su identidad social.

Muchos otros pasatiempos solitarios brindaban posibilidades similares de ensimismamiento terapéutico. La pasión de toda la vida de Hunter Davies por el coleccionismo de estampillas se mantuvo a través de las penurias de una atareada existencia de escritor. La esencia de su atractivo era el orden cerrado de la actividad. "Hasta

ahora —escribía aquel—, las estampillas me han dado un placer sin término y me resulta imposible pensar en otro *hobby* que sea tan inofensivo, tan fácil de organizar, tan pulcro y prolijo, que no moleste a otros ni meta miedo a nadie."[76] Lo intimidaba "el amplio y vasto mundo profesional de las estampillas" y celebraba en cambio la privacidad del tiempo dedicado al arreglo y el repaso de su colección.[77] Las memorias de Simon Garfield, *The Error World,* insisten, de manera similar, en el atractivo de un universo del que están excluidas las relaciones sociales complicadas y a veces imposibles de manejar. En su caso, las presiones habituales de la adolescencia se habían agravado por la muerte prematura de su hermano mayor y de su madre, y pronto encontró consuelo en el silencio cumplidor de su colección de estampillas. "Pasara lo que pasase a mi alrededor —recordaba—, las desintegraciones familiares, las presiones de los exámenes y luego del trabajo, las complicaciones románticas, había aquí una constante consoladora y confiable. Era algo plano, guardable, secreto. Las estampillas rara vez decepcionaban y nunca te dejaban."[78] Un *hobby* común a muchos escolares cobró un significado adicional cuando Garfield comenzó a especializarse en estampillas con errores de impresión. "El período de mayor dedicación y gasto en los errores —escribía— coincidió con los sentimientos más fuertes de pena por la pérdida de mi familia."[79] Comenzó a valerse cada vez más de comerciantes de sellos, pero mantuvo a raya a la comunidad más general de coleccionistas. La suya era una solución privada a necesidades personales. En la adultez el entusiasmo se desvaneció, pero reapareció con el fracaso de su matrimonio: su retiro en lo que se

convertiría en un costoso pasatiempo, a la vez causa y respuesta a sus problemas de relación.

Como hemos visto, la mayoría de las múltiples recreaciones solitarias requerían un gasto, tanto en los materiales inmediatos como en el tiempo y el espacio necesarios para disfrutarlos. Sin embargo, por importantes que fueran sus actividades para aficionados de clase media como Drabble y Garfield, cabe sostener que el beneficio estaba en proporción inversa a la oportunidad. Había una diferencia entre quienes gastaban cada vez más dinero ahorrado en la pesca deportiva en fincas de las Tierras Altas o el consumo de horas vacías en casas de campo, dedicados a terminar rompecabezas y tapices, y las mujeres pobres de clase obrera desesperadas por encontrar alguna oportunidad de tener un momento de ocio privado. Las entrevistas reunidas por Margery Spring Rice presentaban "una imagen cuyos principales rasgos son la monotonía, el aislamiento, el desaliento y un trabajo arduo y sórdido".[80] El capítulo sobre "el trabajo del día" comenzaba con la historia del caso de una mujer finalmente llevada a un completo colapso por la ausencia de todo alivio en su solitaria faena de criar a cinco hijos.[81] En esas circunstancias, eran los fugaces momentos de esparcimiento personal los que tenían el mayor impacto sobre la supervivencia física o mental. Algunos eran sociables, bajo la forma de encuentros con otras mujeres en el umbral de la puerta o la tienda de la esquina. Pero muchos se valoraban debido a la ausencia de una compañía representada por niños quejumbrosos o un marido poco comunicativo al volver a casa luego de su trabajo. El aislamiento se convertía en soledad cuando la mujer podía complacerse con su propia compañía durante una caminata

libremente elegida, media hora con un libro o un diario o un trabajo de costura que no tuviera el objetivo de mantener en buen estado las magras existencias de ropa de la familia. Aun en ese nivel social, comenzaban a ser accesibles algunas diversiones adicionales: algunas de las encuestadas por Spring Rice se hacían de rompecabezas baratos o intentaban resolver crucigramas compilados por personas menos tiránicas que Torquemada.[82]

La más significativa de esas nuevas recreaciones era el cine, que entre las dos guerras transformó las oportunidades de eludir los confines del hogar. Hombres, mujeres y niños de todos los niveles sociales compraban entradas a los recién construidos palacios de los sueños, con una asistencia anual que hacia 1939 estaba cerca de los mil millones.[83] Casi un tercio de la población iba al menos una vez a la semana, y la clase obrera y las mujeres lo hacían en proporciones más altas.[84] Los motivos para pasar una tarde o un anochecer frente a una pantalla eran variados. Al haber entre el público tantas personas que compraban entradas sin importar el programa y, en algunos barrios obreros, alrededor de una cuarta parte de la población que iba al cine dos o más veces por semana, la atracción no se limitaba al encanto de una película o un actor o una actriz en particular. Las madres llevaban a sus hijos para que se entretuvieran y se quedaran callados. Los enamorados se cortejaban fuera de la vista de sus respectivos padres. Las parejas compartían un tiempo sin interrupciones. Un contacto menos bienvenido era el de los hombres que acosaban a mujeres solas en la oscuridad. Gladys Langford, en sus intentos de escapar del "perro negro de la melancolía" que la visitaba en su solitaria vida hogareña, resultaba habitualmente víctima de manoseos, que proseguían aun

cuando le dijera a su agresor que, de poder ver lo vieja que ella era, tal vez no se molestaría.[85]

Detrás de los aspectos sociales de la compra de una entrada estaba la atracción más profunda de dejar que la mente eludiera todas sus inquietudes apremiantes. La lectura siempre se había valorado como un medio de escapar a las condiciones inmediatas y la compañía. "Es una gran bendición —escribía Nella Last en su diario de Mass Observation— poder perder todo sentido del tiempo, olvidar todas las preocupaciones, aunque sea por poco tiempo, en un libro."[86] Las recreaciones manuales repetitivas cumplían la misma función. "Me siento y empiezo a dar vuelta a las cosas en la cabeza —anotaba Last—, mientras los dedos vuelan sobre la costura."[87] En ningún lugar era más accesible esa soledad absorta que en medio del público cinematográfico. Muchas de las mujeres que iban a pie a su cine, a menudo lujosamente diseñado, solo buscaban un respiro de su solitaria labor. "Se sienta en una butaca plenamente confortable —escribía Margaret Eyles acerca de la primera generación de espectadores cinematográficos—, y oye música popular bastante buena. [...] Y así descansa la madre."[88] Al margen del sexo, las idas al cine eran la única recreación popular que transcurría principalmente en la oscuridad. En ese aspecto, difería de la principal actividad que la sucedió a partir de los años cincuenta, mirar televisión. Una vez que se apagaban las luces, los límites del mundo real se disolvían. En la negrura envolvente, solo iluminada por el proyector que parpadeaba, desaparecían por un rato todas las privaciones hogareñas, todas las carencias en las relaciones con la familia y los vecinos. Mientras se relajaba, el espectador podía decidir entrar al mundo de la película o, de lo

contrario, vagabundear por los paisajes privados que le aportara su imaginación.

UN COMPAÑERO PARA MÍ EN LA SOLEDAD

La reconstrucción de posguerra tuvo lugar en medio de una niebla de humo de cigarrillo. Mientras se construía el Estado de bienestar, cuatro quintas partes de los hombres y dos quintas partes de las mujeres eran fumadores habituales.[89] A diferencia de la mayoría de las demás actividades recreativas, que tenían un momento particular o un lugar específico, el hábito de fumar era ubicuo y casi ineludible.[90] Borraba la creciente distinción entre los ámbitos laborales y domésticos y entre las horas de trabajo y las horas de ocio. Quienes no fumaban estaban expuestos al humo en toda la casa, en trenes, tranvías y autobuses, en oficinas y talleres, en cines y salones de baile. En casas más grandes, el consumo de cigarros había quedado confinado en habitaciones específicas para fumadores, pero el cigarrillo, portátil e instantáneo, trascendía esas restricciones. El único escape era una actividad al aire libre: jardinería o pesca, una caminata solitaria en el campo, un paseo a solas en auto para quienes podían permitírselo.

La mera ubicuidad del tabaco reflejaba dos características claves de la soledad recreativa en la época moderna. En primer lugar, era un producto del cambio económico y la comunicación de masas. Los cigarros y las pipas de brezo y arcilla tenían una larga historia, pero dependían de la preparación a mano. El punto de inflexión en el consumo de tabaco se produjo en 1883, cuando la empresa de W.

D. y H. O. Wills, con sede en Bristol, incorporó una máquina estadounidense capaz de armar trescientos cigarrillos por minuto.[91] Unos años después, en 1888, lanzó los Woodbine, cigarrillos sin filtro y con alto contenido de alquitrán, que se vendían a 1 penique las cinco unidades. A lo largo de los siguientes sesenta años, el hábito de fumar perdió toda asociación con el ingreso y la clase, para asociarse cada vez más con el género. Una enérgica publicidad, que a la vez explotaba y subsidiaba el mercado en expansión de materiales de lectura, elevó las ventas. Y como una manera de usufructuar la pasión de coleccionar, desde fines del siglo XIX se emitieron tarjetas de cigarrillos en vastas cantidades, destinadas en parte a promover la demanda entre quienes todavía eran teóricamente demasiado jóvenes para fumar.

La segunda característica era la intrínseca calidad binaria de la actividad. El hábito de fumar se incluía en el amplio grupo de recreaciones que, según el contexto y la inclinación, variaban entre sociales o solitarias. Las caminatas, los juegos de cartas, el armado de rompecabezas, las artesanías, las mascotas, la filatelia, la asistencia al cine, la lectura, tenían sus formas personales o colectivas, y quienes se dedicaban a estas actividades podían moverse entre ellas o concentrarse más en un extremo del espectro que en otro. En el caso del hábito de fumar, como en el de otros pasatiempos, lo que importaba era la libertad de elegir el modo de actividad. Se produjo un notorio desastre publicitario cuando, en 1959, se lanzó una nueva marca llamada The Strand, con la imagen de una figura solitaria que solo era capaz de despertar la atención cuando abría un paquete. Los clientes no querían verse como perpetuos extraños, sino como agentes capaces de escoger su

propio modo de compañía.[92] El grado de afección que la adicción a la nicotina producía en el libre albedrío solo se reconoció en la década de 1980. Todos eran conscientes del atractivo social. Los muchachos en una etapa de crecimiento querían imitar una característica definitoria de su padre.[93] Según Mass Observation, el gran estudio realizado en el apogeo del consumo, el hábito del tabaco comenzaba como una forma de emulación:

> Aproximadamente uno de cada dos fumadores atribuye sus primeros experimentos a algún tipo de motivo social: el deseo de imitar o impresionar a otros, de conquistar soltura y confianza sociales o de evitar la sensación de quedar marginado. No más de un tercio, a lo sumo, aduce razones similares para seguir fumando posteriormente. Las mujeres —que tienden a empezar a fumar a mayor edad que los hombres— son particularmente sensibles a la presión social; su primer paso en el hábito es con frecuencia aceptar un cigarrillo que les ofrecen, y el segundo, comprar un paquete para ofrecerlo a su vez, y su iniciación suele producirse en fiestas, reuniones sociales y refugios antiaéreos o puestos de primeros auxilios.[94]

La transición de la era de los cigarros y las pipas a los atados de veinte cigarrillos democratizó la función sociable. El salón de fumadores en la casa próspera o en el club de Londres era un sitio de creación de lazos entre varones.[95] Definía una esfera masculina en oposición a las mujeres, a quienes se suponía incapaces de tolerar el humo del tabaco. El apartamiento temporario a fin de dedicarse a los placeres sibaríticos del manejo de pipas y el curado y el consumo de cigarros definían el privilegio de esos hombres y los recargaban a la vez de energía para los quehaceres de su vida pública. El escritor J. M. Barrie describió las serias trivialidades de esas prácticas.

> Antaño fue miembro de un club de fumadores —recordaba—, donde practicábamos para hacer anillos de humo. El que mejor los hacía se llevaba como premio una caja de cigarros a fin de año. Qué tiempos aquellos. A menudo pienso con melancolía en ellos. Nos reuníamos en una acogedora habitación cerca del Strand. Con qué claridad puedo representármela todavía: horarios por todas partes, con los que podíamos encender nuestras pipas.[96]

En la era de los Woodbine, los rituales de vinculación grupal se celebraban con más frecuencia en cafés y *pubs*. Como señalaba Stephen Graham, "no hay duda de que fumar en compañía es una amenidad social. Da una sensación de unidad y al mismo tiempo genera cierto placer".[97]

El gesto accesible de ofrecer un cigarrillo ayudaba a negociar la brecha entre el conocimiento y la amistad. Los momentos de incertidumbre se disimulaban gracias al intervalo en la conversación impuesto por la necesidad de encender o sacar un cigarrillo. A diferencia de la pipa, que era imposible de compartir, o de la costosa gratificación de un cigarro, el cigarrillo era fácil de trasladar de un placer personal a un placer social.[98] Hacia mediados del siglo XX, se desplegaba en rituales en todos los niveles de la economía y en cada espacio recreativo. "Fumar —hacía notar Mass Observation— es una manera efectiva de gestionar las presentaciones, facilitar los contactos tanto en los negocios como en ocasiones formales, establecer una atmósfera general de relajación."[99] La guerra intensificó la necesidad de esos gestos. Dentro de las fuerzas armadas, los cigarrillos eran una moneda de cambio y un instrumento de camaradería en medio del tedio y el peligro.[100] En el frente interno, compensaban las variadas amenazas a las redes de intimidad y amistad. "Numerosos estudios actuales —informaba Mass Observation en 1941— han mostrado que en nuestros días

mucha gente se siente particularmente necesitada de contactos sociales e intereses socializados, que la guerra ha vuelto menos accesibles y más deseables. También en este caso el hábito de fumar actúa en cierto sentido como una solución o un sustituto."[101]

En los estudios había pocos indicios de la investigación epidemiológica que Richard Doll y sus colegas comenzaron a publicar en 1950. Las protestas de médicos y no fumadores se habían planteado desde hacía mucho en el terreno del olor, la higiene y una variedad de impactos sobre la salud, pero ni la adicción ni el cáncer figuraban en los estudios sobre la magnitud del consumo en la guerra y la posguerra.[102]

> Para la profesión médica [...] —concluía el informe de 1949 de Mass Observation—, el cigarrillo representa una posible fuente de mala salud e infección, y se han llevado a cabo numerosos experimentos para probar o desestimar los posibles efectos nocivos de la inhalación, del tabaco extrafuerte, etc. En su mayor parte, dichos experimentos no han llegado a conclusiones vitales, pero los asesores de seguros, en todo caso, no creen que el hábito de fumar sea perjudicial para la salud.[103]

Con el tiempo, la prolongada lucha para establecer la conexión con el cáncer de pulmón y otras enfermedades mortales redujo el consumo a sus niveles actuales, que ascienden a un poco menos del 20% entre los hombres y un 15,3% entre las mujeres.[104] La asociación de mediados del siglo XIX con el ingreso se ha invertido: quienes ganan menos de 10.000 libras por año son dos veces más proclives a fumar que quienes ganan más de 40.000 libras. La creciente desaprobación médica y social, reforzada en 2006 y 2007 por leyes que prohíben fumar en lugares públicos, ha dado una nueva forma al espíritu de comunidad entre los fumadores.[105]

Apiñados bajo el viento y la lluvia en las zonas externas fijadas para ellos, los une la sensación compartida de que sufren una persecución.

No obstante, a pesar de estos aspectos relacionados con la creación de vínculos sociales, un cigarro, una pipa o un cigarrillo siempre se han fumado a solas. A lo largo de la época moderna, la cultura del consumo celebró la asociación entre el tabaco y el consumidor solitario. "Te amo —proclamó el capitán Marryat en 1832—, ya te presentes en la forma de un cigarro o te desvanezcas en dulce perfume recogido en la cazoleta de una pipa de espuma de mar. ¡Te amo con algo más que el amor de una mujer! Eres el compañero de mi soledad."[106] A diferencia de muchas otras recreaciones, estaba descartado que el hábito de fumar generara algún producto adicional que otros pudieran compartir. El encendido no dejaba otra cosa que cenizas. La actividad podía considerarse en contraposición a las formas multiplicadas de la sociabilidad. El crecimiento del consumo de cigarrillos se produjo en paralelo con la expansión de las formas colectivas de esparcimiento.

> En un mundo cada vez más gregario —informaba Mass Observation—, son cada vez menos los hábitos y pasatiempos enteramente individuales: nos relajamos en grandes cines y teatros, comemos en grandes restaurantes, incluso tendemos a vivir con más y más personas en el mismo edificio, [pero] el cigarrillo sigue siendo para la mayoría de la gente un placer que, sea cual fuere su significación social, también puede disfrutarse en completa soledad, y un placer que sigue siendo enteramente individual.[107]

El hábito de fumar era un ejemplo definitorio de soledad absorta, la capacidad de alejar al yo de la compañía presente. Sucedía así aun cuando el grupo se reuniera específicamente para compartir el

placer. Una de las primeras celebraciones del salón de fumadores del club mostraba a cada uno de los presentes perdido en su mundo privado.

> Cuando esos rizos de humo suben flotando lentamente —decía el texto—, tal vez oculten por un momento un infortunio o cierren entretanto el paso a algunas de las preocupaciones de la vida; o acaso el fumador, con la cabeza echada hacia atrás y los ojos dirigidos al cielo y el techo, contemple todo un panorama de espléndidos castillos en el aire. Pero estos comienzan en el humo y terminan en el humo.[108]

El tabaco ardiente, con su rumbo incierto y sus formas cambiantes, era una imagen visual de los procesos mentales que engendraba. El cigarrillo, que se consumía con más rapidez, podía tal vez escorzar la ensoñación, pero no dejaba de ser la manera más inmediata y accesible de apartarse sin rechazar abiertamente la compañía de los demás.

En un plano físico, el hábito de fumar representaba una ocupación para las manos y la boca con independencia de la conversación con las otras personas presentes. Al igual que en otras actividades recreativas como la pesca o el coleccionismo, en los altos niveles había oportunidades de convertirse en un conocedor no solo del tabaco sino de todos los accesorios, incluyendo variedades de pipas, limpiadores, encendedores, cigarreras, exhibidores y humidificadores, petacas y tarros, ceniceros y vestimenta especializada.[109] Su manipulación era en sí misma una evasión del intercambio social. La relación se daba entre una persona y un objeto. Una pipa muy usada que uno podía acariciar en el bolsillo cuando estaba apagada o vaciar y limpiar entre un uso y otro era una distracción reconfortante. El cigarrillo renovado con frecuencia

generaba una incesante manipulación, ya se lo fumara o no. "Otro de los gozos sensuales del cigarrillo —escribía Mass Observation—, que debe inferirse más que probarse verbalmente, es el placer de manipularlo. Los fumadores parecen disfrutar de la visión y el tacto del cigarrillo, el jugueleo con los fósforos, la cigarrera y el encendedor [...], y la presencia del cigarrillo, incluso sin encender, entre los labios."[110]

No había un límite fijo entre la abstracción como una relajación y como una terapia frente a las dificultades. "Para un hombre solitario —concluía la primera historia social del hábito de fumar—, una caña bien estacionada es una compañera invalorable. Si de vez en cuando le pasa no tener nada especial que hacer y cuenta con mucho tiempo para hacerlo, llena con toda naturalidad su pipa mientras acerca el sillón a la alfombrilla, y no sabe que está solo."[111] Esta era una manera de preparar la mente para una tarea próxima o, según la confesión de unos cuantos escritores, de fortalecer la concentración mientras se trabajaba.[112] Junto con el alcohol, que también podía consumirse en compañía o a solas, era un medio ampliamente reconocido de aliviar el estrés. "El hábito de fumar —concluía Mass Observation— puede ser con toda claridad, para algunas personas, no tanto un lujo como un placer *compensatorio*, una indulgencia solitaria que resarce de las insuficiencias de la vida: alguien tiene que dorar la píldora, y si no es el tabernero, tendrá que ser el tabaquero."[113] Las mujeres comprobaron que los cigarrillos eran un medio más accesible que el alcohol para enfrentar las presiones de manejar una arena doméstica escasa en recursos y a menudo solitaria.[114] En la posguerra, la investigación epidemiológica sobre las consecuencias físicas del hábito de fumar, cada vez más

pesimista, tuvo que dar batalla al creciente interés en la psicología del estrés, para la cual el fumar parecía un remedio válido.[115] Como un sendero a la calma interior, se consideraba que los cigarrillos tenían resultados asociados con la reflexión espiritual, que examinaremos en el próximo capítulo. "Han servido a generaciones de hombres y mujeres, en períodos de intensa aflicción —escribe Richard Klein—, como una incomparable herramienta para manejar y mitigar la angustia, y como una variedad de la plegaria."[116]

El hábito de fumar cumplía una serie de funciones en momentos en que faltaban la compañía humana y las condiciones materiales. En un pasaje muy citado, Charles Kingsley describía el logro de los primeros descubridores indios del tabaco: "No se ha creado nada mejor que esto para ser la compañía del solitario, el amigo del soltero, el alimento del hambriento, el licor del afligido, el sueño del desvelado y la lumbre del friolento".[117] El tabaco persistió como un actor reconstituyente frente a la privación social. Charles Dickens se valió del término con que se aludía a la depresión a mediados del siglo XIX en su descripción de la supervivencia de Magwitch en las tierras salvajes de Australia. "De igual manera, necesito mi tabaco —explicaba el convicto, y proseguía—: Cuando me contrataron por primera vez como pastor en el otro lado del mundo, estoy convencido de que yo mismo me habría convertido en una oveja loca de meloncolía *[molloncolly]* si no hubiera tenido mi tabaco."[118] Cuando el cigarrillo sustituyó a la pipa de arcilla y se multiplicaron las oportunidades de experimentar una soledad transicional en una sociedad que se urbanizaba, el hábito de fumar siguió siendo una respuesta accesible y razonable al aislamiento. Mass Observation entrevistó a una mujer llegada poco tiempo atrás a la metrópoli:

> Ya van varios meses que estoy sola en Londres —respondió—. Me sentía muy desgraciada y enferma, y demasiado ignorante de la vida urbana para saber cómo relacionarme con gente como yo. [...] Me sentaba sola en mi habitación, fumaba y miraba a la gente de los apartamentos de enfrente que andaban de aquí para allá en autos, con perros, hijos y amigos. Desde entonces, fumar se convirtió en una compulsión.[119]

La pesca y el universo

En 2016, Claudia Hammond, conductora de la BBC, llevó a cabo en conjunto con el Wellcome Trust "El test del descanso", en el cual se pidió a más de dieciocho mil personas de 134 países que clasificaran las actividades que consideraban más descansadas. Las primeras diez fueron, en orden de popularidad: "lectura"; "dormir o tomar una siesta"; "observar o estar en un ambiente natural"; "pasar tiempo a solas"; "escuchar música"; "no hacer nada en particular"; "caminar"; "bañarse o ducharse"; "soñar despierto", y "mirar televisión".[120] El grueso de esas tareas abarcaba maneras cotidianas de relajarse. "No hacer nada en particular" había sido siempre un recurso básico en el lapso a menudo reducido entre el trabajo duro y el sueño. La caminata, como hemos sostenido a lo largo de este estudio, era la forma común y corriente y olvidada de recreación activa. La plomería moderna, la música grabada y la televisión habían enriquecido la agenda, pero en la encuesta internacional la mayoría de las maneras de pasar los tiempos muertos eran independientes de las innovaciones tecnológicas. Es llamativo que todas esas actividades silenciosas fueran, o bien totalmente solitarias, o bien fáciles de emprender en ausencia de compañía (la undécima era "meditar o practicar *mindfulness*", y se

analizará en el capítulo VI). Relacionarse con personas exigía cierto nivel de energía.

En Gran Bretaña, las oportunidades de disfrutar de una recreación silenciosa se multiplicaron a lo largo del siglo XX y poco a poco, si bien de manera despareja, atrajeron a sectores cada vez más vastos de la sociedad. La posibilidad de tomarse un tiempo para estar solo se superponía con la historia del consumo, y la movilizaban las mismas fuerzas de la renta disponible, los avances tecnológicos en la fabricación de productos y el hogar, la comunicación de masas y la separación de las esferas doméstica y ocupacional. La categoría en expansión del *hobby* era una expresión de la privacidad de la tarea, cuyo valor y éxito definía quien la emprendía. También reflejaba su identidad estructural, en el marco de una vigorosa economía de bienes y servicios que sostenía y a la vez era sostenida por todo tipo de actividades. En ese sentido, el hábito de fumar, en su apogeo de mediados del siglo XX, era el emblema de una sociedad de consumo masivo y un heredero directo de la forma más básica de soledad absorta.

Las actividades más estructuradas, incluido el consumo de tabaco, eran agentes activos. Los individuos se entregaban con las manos y la mente a alguna tarea de su elección. "Uno de los sentimientos básicos al fumar —concluía Mass Observation— está contenido en la idea de que el cigarrillo *le hace cosas* al fumador."[121] La práctica prestaba al usuario servicios que, en otras circunstancias, podrían haberse esperado de un conocido íntimo: "Le calma los nervios, lo alivia de las depresiones y el mal humor, le da consuelo y sosiego por lo que no ha conseguido, y al mismo tiempo lo llena de propositividad, de la aptitud —real o imaginada—

de enfrentar la vida y cortar cabezas".[122] La profundidad de la absorción en un pasatiempo se convertía en una fuerza constructiva, valorada cuando el intercambio social casual no lograba satisfacer necesidades corporales o emocionales apremiantes o cuando la tranquilidad espiritual exigía un apartamiento temporario de la compañía de los otros.

Mientras la adicción en el consumo de alcohol y tabaco careció de una definición médica, la soledad recreativa pudo verse como una ejemplificación de la prescripción de Zimmermann acerca de que el apartamiento solo era beneficioso cuando el actor podía regresar libremente a la vida social. Muchas de las actividades examinadas en este capítulo tenían sus formas personales y colectivas. Las sociedades que comenzaron a surgir en los últimos veinticinco años del siglo XIX se multiplicaron y en algunos casos alcanzaron dimensiones internacionales. La prensa, a continuación la televisión y finalmente la comunicación digital garantizaron que los usuarios solitarios pudieran sentirse siempre conectados a una comunidad más amplia de entusiastas. El peso del sentido adjudicado a un pasatiempo específico tenía que ver, en definitiva, más con un estado de ánimo que con una interacción física.

La pesca con caña es un buen ejemplo. Había una literatura, había gastos en equipamiento, había clubes y competencias sobre todo entre los pescadores de agua dulce, pero en el momento de lanzar una línea, el individuo estaba solo.[123] "Algunos aseveran —escribía el novelista Morley Roberts en 1932— que no son pescadores sino una multitud. [...] Pero yo sostengo que el verdadero pescador es en esencia un solitario."[124] Como sucedía con muchas recreaciones, había algo más que una insinuación de

misoginia en la cultura, dado que el apartamiento se adoptaba como un escape de la compañía de género. "Queremos estar solos —señalaba Roberts—. Nuestras esposas y novias, nuestras amantes, tal vez existan. Dejan de existir cuando pescamos. Si, con gran osadía, una de ellas viene y nos habla, es preciso refrenarla con firmeza. De lo contrario, su interferencia no tendrá fin."[125] De todos modos, la cuestión no era la gente y su ausencia temporaria, sino la conciencia de la figura a orillas del río. "Nuestra filosofía es una especie de solipsismo —explicaba Roberts—. Cuando pesco, yo soy el universo. No hay nadie más que yo. Tal vez, al contrario de otros, nos agrupemos, pero junto al agua nos dividimos."[126] Así sucedía con cualquier clase de apartamiento que exigiera aptitud, concentración y, por infrecuente que fuera pescarlo, un resultado definido.

VI. El renacimiento espiritual

La inmensa indiferencia de las cosas

En 1904, Joseph Conrad publicó *Nostromo*. La novela está ambientada en el puerto de Sulaco, situado en la provincia occidental del ficticio estado sudamericano de Costaguana, vagamente basado en Colombia. La historia tiene un alto contenido dramático. Charles Gould desarrolla la concesión de minas de plata de Santo Tomé, en las afueras de Sulaco, y utiliza su creciente riqueza para apoyar los intentos del dictador Ribiera de llevar estabilidad a un país desgarrado por la desunión y el desorden, y promover luego la secesión de la provincia. Una aventura política y personal impregna el relato. En el climax de la novela, el Estado independiente en ciernes es invadido por fuerzas gubernamentales que llegan desde las montañas y el mar. La conspiración está en todas partes. La violencia amenaza la vida. Y entonces, en un inesperado giro de la trama, un personaje central, el periodista Martin Decoud, muere de soledad.

Junto con Nostromo, capataz de los obreros portuarios y factótum general de la empresa de Gould, Decoud carga la producción de la mina en una barcaza para evitar que la tomen las tropas próximas a llegar. En la oscuridad, el vapor del gobierno invasor arrolla por accidente la barcaza. Nostromo se las ingenia para llevar el tesoro a

la playa de Gran Isabel, una isla de la bahía de Sulaco, y vuelve al continente a nado, tras dejar a Decoud a la espera de un rescate. En medio del aislamiento, la salud mental del periodista se deteriora con rapidez; al cabo de once días, Decoud, con cuatro lingotes de plata en los bolsillos, se dirige con el bote de remos de la barcaza hacia la bahía y se pega un tiro. Conrad no deja dudas en el lector acerca de la causa de la tragedia: "La verdad era que había muerto de soledad, el enemigo al que pocos conocen en este mundo y que solo los más simples entre nosotros son capaces de resistir".[1] Esta explicación invertía el supuesto de autoridades anteriores, según el cual podía confiarse en que los hombres educados soportaran tenerse a sí mismos como única compañía, mientras que las mujeres y las clases manuales carecían de la profundidad mental para hacer frente a esta amenaza. Decoud es vulnerable porque su inteligencia escéptica y sin amarras es incapaz de oponer resistencia a la ausencia tanto de sociedad como de conversación.[2] Sus problemas comienzan tan pronto como Nostromo lo deja:

> Al final de su primer día en Gran Isabel, Decoud, al volver a su guarida de áspera hierba, bajo la sombra de un árbol, se dijo a sí mismo:
>
> —No he visto ni un solo pájaro en todo el día.
>
> Y tampoco había oído sonido alguno a lo largo del día, salvo el murmullo de su propia voz. Había sido un día de absoluto silencio, el primero que había conocido en su vida. Y no había pegado un ojo.[3]

Aunque nativo de Costaguana, el periodista había crecido en París. Cuando regresa a su patria es, según lo describe Conrad, un "dandi regordete" que no cree en nada salvo en su ingenio y su progreso.[4] Su compromiso final con la causa revolucionaria se presenta como

una simulación para promover sus intereses y no como la adhesión a un principio fundamental o una comunidad política.[5]

> El brillante "Decoud hijo" —escribe Conrad—, el niño mimado de la familia, el amante de Antonia y periodista de Sulaco, no tenía pasta para luchar contra sí mismo sin ayuda de nadie. La soledad debida a la mera circunstancia externa de la existencia se convierte con mucha rapidez en un estado de ánimo en el que las afectaciones de ironía y escepticismo no tienen cabida. Se apodera de la mente y arrastra el pensamiento hacia el exilio del completo descreimiento.[6]

Nostromo, en contraste, carece de "existencia intelectual y tensión moral" y soporta sin dificultades su propia aventura solitaria.[7] "En nuestra actividad, y solo en ella, encontramos la ilusión confortadora de una existencia independiente, en oposición a todo el esquema de las cosas en el cual no somos más que una parte desamparada."[8]

Aunque la novela transcurría en América del Sur, Conrad escribía para un público occidental cuya herencia cultural recibía con los brazos abiertos una soledad espacial restaurativa. El paisaje vacío era el lugar donde la mente turbada podía apartarse de los venales asuntos de la civilización urbana. Hallaba en él un solaz moral que, con el tiempo, tal vez permitiera la vuelta a la vida social con una integridad moral renovada y un norte bien marcado. Sin embargo, en los comienzos del siglo XX esa concepción comenzaba a ser difícil de sostener. La revolución darwiniana describía un mundo natural indiferente al bienestar individual de los miembros de cualquier especie. La ciega lucha reproductiva solo favorecía a aquellos a los que el azar daba las capacidades de sobrevivir. Además, la tradición de los Padres del desierto se desvanecía cada vez más. En el capítulo IV describimos el fracaso general, en el siglo XIX, del esfuerzo por desplegar formas de soledad religiosa, ya

fueran voluntarias o impuestas, como una manera de renovar la autoridad de las iglesias en una sociedad que se secularizaba. Como consecuencia, quienes se retiraban en la naturaleza no hacían más que encontrarse con su propia inadecuación. Esa "soledad inmisericorde", como la calificaba Conrad, podía destruir a quienes eran incapaces de tener fe en sí mismos o un destino más amplio.[9] Decoud no tiene un medio de salvación en su insomne estancia en la isla. "Víctima del agotamiento sin ilusiones —concluye el obituario que Conrad hace de su personaje—, que es la pena infligida a la audacia intelectual, el brillante don Martin Decoud, lastrado por las barras de plata de Santo Tomé, desapareció sin dejar rastro, devorado por la inmensa indiferencia de las cosas."[10]

Con todo, el ansia de escapar a la presión de las relaciones sociales modernas no desapareció con el periodista suicida. El nuevo recién iniciado fue testigo de la búsqueda de nuevos caminos hacia la soledad, principalmente en ausencia de una autoridad religiosa unificadora o una visión global del mundo natural. Había una reconfiguración del equilibrio entre el peregrinaje personal, cualquiera que fuera la manera de concebirlo, y los medios masivos que, cada vez más, lo expresaban y comunicaban. Lo que sobrevivía del pesimismo de Conrad era el énfasis en la creencia espiritual o ideológica como un medio de gobernar la experiencia de la soledad. Cuantas menos probabilidades hubiera de apartarse de la compañía, mayor resultaba la importancia del sentido interno de una misión. Y cuantas más fueran esas probabilidades, mayor era el riesgo de un autodescubrimiento de una profundidad tal que pusiera a prueba la capacidad de resistencia del sentido de finalidad del individuo. En este capítulo, el atractivo persistente de la soledad

como una respuesta esencialmente contraria a las presiones de la sociedad moderna se explorará en cinco contextos: nuevos encuentros con el mundo natural, la circunnavegación en solitario, la permanencia del confinamiento solitario, el renacimiento final del apartamiento monástico y las formas reconsideradas de retiro espiritual.

La exploración de la naturaleza

En un nivel cotidiano, la larga tradición de buscar sosiego en el campo deshabitado se mantuvo en el nuevo siglo, a la vez como práctica y como forma literaria. La afectuosa recreación que W. H. Hudson hacía de la vida de un pastor en 1910 estaba impregnada del placer experimentado por el escritor en su exploración solitaria del paisaje rural en el que su personaje se ganaba la vida:

> Ese vacío parecía bueno para la mente y el cuerpo. Yo podía pasar largas horas en caminatas ociosas o sentado o tendido en el pasto sin pensar en nada, o pensando en una sola cosa: que era un alivio no tener que pensar en nada. Pero no, algo me decía secretamente, todo el tiempo, que algo más, y no solo lo que he dicho, seguía atrayéndome a ese lugar vacío: algo más que el mero alivio experimentado al volver a la naturaleza y la soledad, y la libertad de una tierra y un cielo ilimitados.[11]

A pesar de reducirse a los márgenes de una sociedad en proceso de urbanización, la agricultura siguió despertando la fascinación de quienes ya no vivían de la tierra. Raymond Williams escribe que, "en el siglo xx, hay casi una proporción inversa entre la importancia relativa de la economía rural concreta y la importancia cultural de las ideas rurales".[12] Los caminantes salían a raudales de ciudades

grandes y pequeñas en los atardeceres estivales y los fines de semana, a menudo en grupos organizados, pero también, todavía, como figuras solitarias en busca de encuentros privados con lo que imaginaban como paisajes atemporales.[13] En *The Gentle Art of Tramping*, de 1927, el periodista y prolífico escritor viajero Stephen Graham celebraba la consiguiente nueva disposición anímica:

> De modo que, cuando te pones tu vieja ropa y sales al camino, haces al menos un gesto adecuado. Entras de la manera adecuada a tu lugar adecuado en el mundo. Aun cuando tu expedición a pie sea un mero chiste, un paseo, una parranda, estarás propenso a sentir los beneficios de establecer la relación adecuada con Dios, la naturaleza y tus semejantes. Te rodeas de un aire que es revitalizante y gratuito. Te liberas del supuesto tácito de tu vida cotidiana.[14]

Había algunos, sin embargo, para quienes la "relación adecuada con Dios, la naturaleza y sus semejantes" exigía una reconsideración fundamental de la sociabilidad y su antítesis en el mundo moderno. La voz más estridente era la de John Cowper Powys, él mismo un vigoroso caminante solitario que en 1933 publicó el primer intento de una filosofía de la soledad a gran escala en inglés desde la traducción del tratado de Zimmermann a fines del siglo XVIII.[15] A diferencia del médico suizo, Powys no buscaba un equilibrio adecuado en los modos de asociación. Condenaba todas las formas de interacción social cotidiana. "El estúpido gregarismo a la deriva de tantos seres humanos —insistía— que se imitan entre sí, concilian entre sí, se admiran, se desean, se envidian, compiten, se atormentan unos a otros, es un intento de escapar al aislamiento intrínseco del yo."[16] Tres años antes había explorado algunas de estas ideas en *In Defence of Sensuality*, donde desestimaba "ciertas tradiciones gregariamente humanas entre nosotros, que parecen

asesinar poco a poco cualquier calma felicidad extática, el único tipo de felicidad que es realmente digna de organismos con la prolongada historia y las amplias esperanzas de los nuestros".[17] Procuraba ahora invertir lo que consideraba como la insistencia dominante en la teoría social. "Hay muchos pensadores modernos —escribía— que hacen hincapié en la dependencia del individuo de la sociedad. Al contrario, solo el cultivo de la soledad interior, en medio de una vida superpoblada, puede hacer soportable la sociedad."[18]

En la construcción de su visión, y para rodear los obstáculos puestos por "la inmensa indiferencia de las cosas", Powys fundó su filosofía en una época precristiana y una forma de panteísmo en que la selección natural carecía de peso. Estableció su propia tradición intelectual, que hacía pasar al lector por Wordsworth, Rousseau, los escolásticos medievales, los ermitaños del desierto, Marco Aurelio, Epicteto y los estoicos y Heráclito, para terminar en el taoismo chino. Los taoístas le atraían debido a su insistencia en la contemplación desestructurada y no en la acción individual o colectiva, y a su deseo de trascender el límite entre el yo y el no yo y, de tal modo, alcanzar una completa armonía con la naturaleza.[19] Powys no tenía interés en la religión organizada ni en el concepto de una deidad antropomorfizada. Rechazaba el elemento comunitario del ritual eclesiástico y creía que la tradición de los místicos solitarios estaba agotada. "Hoy, lo aconsejable para nosotros —sostenía— es cultivar algún sustituto preciso de la vida de los ermitaños y los santos ermitaños."[20] Para sustituir al cristianismo, su propuesta era lo que él llamaba un "elementalismo planetario".[21] Procuraba establecer una nueva conexión entre el "yo duro,

resistente e inviolable" y los vestigios de "ese humor de la tierra misterioso y primordial" que podía hallarse en los vientos, el pasto y las piedras.[22] La fuente de la renovación espiritual estaba más allá de la existencia humana. La naturaleza de Powys estaba esencialmente despoblada. "En un paisaje inglés —escribía—, encontramos la inquietante presencia inanimada de los elementos primigenios entrelazada con toda la compleja atmósfera de una larga historia local."[23] El deber de los ciudadanos modernos era dejar de hablar unos con otros y, en cambio, practicar el silencio que necesita el alma para que "el murmullo de las prolongadas centurias se torne audible [...] y el misterio de la procesión cósmica se haga sentir".[24]

A Philosophy of Solitude abarcaba el pasado en una escala que lo vaciaba de toda especificidad cronológica. Powys era un heredero de la tradición de escritos sobre la naturaleza que en el mismo siglo había promovido el movimiento de la poesía georgiana. Este combinaba una observación detenida del campo con una creciente fascinación por los mitos, las leyendas y las tradiciones paganas que, imaginaban sus integrantes, aún era posible encontrar en él. La expansión de las ciudades, grandes y pequeñas, había sepultado esa antigua historia, que solo podrían recuperar observadores pertrechados de una educación clásica y en sintonía con sus huellas culturales y materiales. Este enfoque desviaba la atención del momento específico de la vida urbana y rural de las primeras décadas del siglo. En *A Philosophy of Solitude*, la crítica de la modernidad se formulaba en los términos más generales. Powys denunciaba "las monstruosidades colosales y los horrores dantescos de nuestras grandes ciudades modernas".[25] A pesar de

su rechazo de la religión institucional, su análisis de los males presentes tenía toda la fuerza emocional y la vaguedad temporal de un predicador que amenaza con el fuego del infierno. Powys contrastaba "la calma antigua, fluida e inocente" de la naturaleza con "las ambiciones, la codicia, los celos, las traiciones, las furias ardientes del género humano".[26] Su crítica de las relaciones sociales contemporáneas comenzaba y terminaba con el vicio multipropósito de lo "gregario", que representaba todo el espectro del discurso humano superficial. No abordaba en ninguna parte el carácter particular de la vida urbana en la era del capitalismo industrial en proceso de maduración y tampoco el de la sociedad rural, mientras los trabajadores de entreguerras luchaban con los bajos salarios, la inversión inadecuada y los servicios empobrecidos. En vez de iluminar el presente, la historia lo enturbiaba en una oscuridad apocalíptica.

En contraste, los relatos que han llegado hasta nosotros de quienes, durante ese periodo, se ganaban la vida en la tierra, describen movimientos entre la soledad y la sociabilidad que eran particulares de la época y estaban a la vez estrechamente relacionados con los valores y comportamientos de la Gran Bretaña victoriana. Se trataba de un mundo donde la caminata era todavía un modo fundamental de moverse de un lado a otro. El sistema ferroviario llegó a su punto más alto alrededor de 1911, pero los viajes de larga distancia seguían siendo un privilegio muy poco habitual para el grueso de los trabajadores pobres. Los automóviles eran un juguete de los muy ricos y una amenaza ocasional a la seguridad de quienes utilizaban las carreteras conforme a su finalidad original. La mayoría de los desplazamientos por placer y

necesidad se hacían a pie por las veredas inmediatamente vecinas a los hogares y lugares de trabajo.[27] La mecanización de la agricultura se había iniciado en los últimos veinticinco años del siglo XIX, y los tractores a gasolina empezaron a aparecer en el período eduardiano. Pero el verdadero impulso para remplazar la tracción animal en la tierra no comenzaría sino tres décadas más adelante. Aun en 1940, en las granjas inglesas había diez caballos por cada tractor.[28] Los granjeros caminaban arduamente detrás de sus arados arrastrados por animales y a través de los campos para atender a sus manadas y rebaños. A lo sumo, se movían en carretas de caballos para transportar los productos agrícolas y a ocasionales pasajeros.

El manejo del límite entre los comportamientos solitarios y comunitarios tenía mucho en común con las estrategias de John Clare y sus sucesores, que hemos descripto en el capítulo II. La esencia era la facilidad con que era posible pasar de una condición a otra. Bastaba abrir una puerta que daba a un jardín o a los campos para escapar de la superpoblada sociedad de una casa. A la inversa, a una caminata solitaria podían unirse vecinos que habían salido a tomar aire u otros trabajadores en su viaje a granjas que todavía empleaban mucha mano de obra. Las excursiones a pie, fueran o no planificadas, exhibían un grado de asociación que rara vez era inamovible. En los campos, los trabajadores se desplazaban entre tareas colectivas como el desmalezado o la cosecha y actividades más aisladas como arar u ocuparse de las ovejas. Por entonces, como siempre había ocurrido, el personaje más solitario en todas las sociedades rurales era el chico que, durante el período escolar o una vez terminado este, se dedicaba,

de pie en una parcela de tierra, a espantar a los pájaros. En 1940, alentado por el esfuerzo colectivo de una clase de la Worker's Education Association, el obrero agrícola Fred Kitchen escribió sus memorias. *A la par de nuestro hermano el buey* capturaba un momento particular de la economía rural, cuando el trabajo en una ocupación mal remunerada se veía frente a la competencia de los salarios más altos de la industria, en este caso la minería del carbón en las aldeas urbanas de las cercanías. Durante gran parte de su vida adulta, sin embargo, Kitchen se mantuvo fiel a sus aptitudes de jinete, orgullosamente ganadas, y sus memorias muestran, por medio de una convincente descripción, que el trabajo en estrecho contacto con animales podía compensar la ausencia de compañía humana. Y al igual que en el caso de mucha gente de campo del siglo XIX, la naturaleza era a la vez el origen cotidiano de los ingresos familiares y una fuente libremente accesible de placer estético privado. Hacia el final de su relato, Kitchen describe un momento originado en la tarea enteramente práctica de cultivar alimentos para su familia:

> El viejo tenía un pedazo de tierra arada justo en los páramos. Estaba demasiado lejos de casa para trabajarlo como se debía y demasiado lejos de la pila de abono para producir mucho, pero ese verano lo sembré con papas; me llevaba la comida y me quedaba todo el día en el campo. Sentado bajo un muro de piedra a la hora de comer, qué vista había, milla tras milla de visión ininterrumpida de campos y prados, y colinas que se elevaban suavemente, salpicadas aquí y allá de pequeñas granjas. A mis espaldas había una poderosa y hosca colina, coronada en su totalidad de púrpura, y aunque la zona carecía de bosques frondosos, había un arroyo que, por sí solo, hacía música.[29]

Después de la Segunda Guerra Mundial, al acelerarse el desplazamiento de los caballos por tractores y otras maquinarias,

aun los trabajadores agrícolas dejaron de usar los pies mientras se ganaban la vida. Con la difusión de la propiedad de automóviles a través de toda la sociedad, la exigencia de embarcarse en una actividad pedestre para ir al trabajo, las tiendas, la escuela o los lugares de ocio se redujo. Si bien los paseos casuales seguían siendo una recreación cotidiana habitual,[30] el recorrido a pie de cualquier distancia se convirtió en una actividad cada vez más autoconsciente, emprendida, llegado el caso, con una finalidad determinada. Se tornó estadísticamente invisible en las encuestas nacionales de viaje, que excluían los traslados de menos de una milla.[31] A medida que la práctica de las caminatas extensas ganaba en artificialidad, más se la tomaba como tema de una escritura especializada, sobre todo en las últimas tres décadas.[32] Hubo una reacción contra las formas sociables de caminar en el campo, que era ahora el modo predominante de emprender una excursión. Cobró nueva vida la insistencia de fines del siglo XIX en la iniciativa solitaria. "Camina siempre a solas" era la primera regla en *Walking My Way,* libro de John Merrill de 1984: "Solo tú conoces tus aptitudes. Salir con alguien cuyo paso es más lento o más rápido que el tuyo hace que la caminata sea más cansadora. Cinco millas (ocho kilómetros) es lo máximo que deberías ir con otra persona. Una compañía te quita concentración e interfiere en tu disfrute del paisaje".[33] A la larga, la actividad tuvo su propia filosofía extendida en los escritos de Frédéric Gros. Los requerimientos de este tenían ecos del panteísmo de Powys en su desconfianza respecto de la conversación entre caminantes decididos. La voz humana era un obstáculo a la tarea de escuchar los ritmos de la naturaleza.

> En el silencio de una caminata —escribía Gros—, cuando terminas por perder el uso de las palabras porque a esa altura no haces otra cosa que caminar (y aquí habría que tener cuidado con esos guías de expedición que recodifican, detallan, informan, entrecortan la caminata con nombres y explicaciones [...]), en ese silencio, oyes mejor, porque estás oyendo finalmente lo que no está destinado a retraducirse, recodificarse, reformatearse.[34]

A pesar de que los sistemas modernos de comunicación masiva habían acercado la naturaleza al hogar de cualquier potencial explorador, la geografía todavía era tan relevante en ese discurso como lo había sido en el siglo XIX.[35] "Nos dirigimos hacia el oeste —escribía Lucy Ellmann en su primera novela—, lo cual tomaría en América una semana y en Gran Bretaña puede hacerse en tres horas."[36] Estados Unidos y Canadá poseían lo que aún podía denominarse "naturaleza salvaje", si bien exigía protección legislativa, conservación activa y redes administradas de sendas de larga extensión. Los encuentros entre el caminante solitario y los inmensos espacios vacíos tenían una resonancia espiritual que era difícil de reproducir en el domesticado paisaje de la mayor parte de Europa occidental.[37] "Los paisajes agrestes —escribía Belden Lane en referencia a los desiertos del sur de Estados Unidos— brindan un extraño solaz, pero exigen un silencio y una soledad necesarios para acceder, así como una disciplina (o *habitus*) capaz de revelar el sentido."[38] El abandono de la interacción sociable era un requisito previo y un resultado deseado de esas aventuras. Por bien marcados que estuvieran los senderos, las distancias eran tan vastas que resultaba fácil escapar de la compañía de otros caminantes. En el *bestseller* de Cheryl Strayed que cuenta su viaje de 1995 a través de parte de las 2.650 millas del sendero del macizo del Pacífico, que se extiende a lo largo de la costa oeste desde

México hasta Canadá, es sorprendente la rapidez con la que la autora se encontró con sus propios pensamientos como única compañia, a pesar de la popularidad de la excursión y de la existencia de paradores para recuperar fuerzas.[39] Su ambición se limitaba a encontrar un tiempo y un espacio en los cuales hallar un nuevo centro para una vida que el duelo y las relaciones fracasadas habían fragmentado.

En los bordes externos del género de las caminatas en la naturaleza había rechazos a gran escala de lo que se interpretaba como el orden político. En la década de 1960, Edward Abbey escribió un relato muy leído de su trabajo como guardaparques estacional en el Monumento Nacional de los Arcos, en Utah. Su respuesta a lo vacío que quedaba su mundo una vez que los turistas habían vuelto a sus casas urbanas reflejaba el continuo atractivo de una naturaleza presocial: "Sueño con un duro y brutal misticismo —escribió—, en el cual el yo desnudo se fusione con un mundo no humano y, aun así, sobreviva de alguna manera todavía intacto, individual, independiente".[40] Pero esa era una soledad armada, descendiente del ensayo de Henry Thoreau sobre la "desobediencia civil", de 1849, y su afirmación de que "el mejor gobierno es el que gobierna menos". Abbey concebía la red de parques nacionales como "un refugio contra el gobierno autoritario, contra la opresión política. Tal vez sea necesario que el Gran Cañón, el Big Bend, Yellowstone y High Sierras funcionen como bases para una guerra de guerrillas contra la tiranía".[41]

En gran parte de esta literatura había una temeraria imprudencia, cuyos ejemplos iban de Cheryl Strayed cuando llenaba con tanta ropa una mochila para su primera excursión solitaria a pie a la

naturaleza salvaje que no podía levantarla, a Chris McCandless, el protagonista de la biografía de Jon Kracauer, que murió solo en la cabina de un autobús abandonado, en Alaska, a raíz de una intoxicación alimentaria, luego de haber desechado deliberadamente los mapas que podrían haberle señalado el camino de vuelta hacia un lugar cercano con asistencia médica.[42] El estilo británico tenía que ver más con una incomodidad administrada. Una modificación crucial fue el paso de "lo salvaje" *[wilderness]* a "lo agreste" *[wildness]*, zonas en los intersticios de la vida moderna donde estaba ausente la intención humana formativa. En esta definición podía incluirse la periferia espacial de Gran Bretaña.

> En un territorio tan densamente poblado como Gran Bretaña —escribía Robert MacFarlane en su *bestseller Naturaleza virgen*—, la vastedad puede ser difícil de encontrar. Cuesta llegar a lugares donde el horizonte se deje ver como una larga línea ininterrumpida o el azul de la distancia se torne visible. La vastedad es escasa, pero proporcionalmente su importancia es grande. Vivir constantemente entre calles y casas provoca una sensación de clausura, de visión de corto alcance. [...] Una región de espacio ininterrumpido no es solo una metáfora conveniente de la libertad y la vastedad, a veces puede suscitar intensamente esos sentimientos.[43]

O bien podía adoptar la forma de un microcompromiso con una faceta de la vida silvestre, ya fuera a encontrársela o no en una región remota. *H de halcón*, el premiado libro de Helen Macdonald, describía su manera de enfrentar el dolor ante la repentina muerte de su padre mediante la crianza de un azor en lo que más adelante caracterizó como "una especie de reclusión monacal", a medias entre un apartamento en Cambridge y la campiña cercana.[44]

El pacto con las tierras salvajes forjado entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX cobró mayor dimensión con el

descubrimiento de la zona fronteriza entre el campo y la ciudad, donde el paisaje adoptaba características no planificadas ni frecuentadas como las tradicionalmente asociadas al mundo natural. *The Unofficial Countryside,* el pionero estudio de Richard Mabey publicado en 1973, celebraba la flora y la fauna que prosperaban en medio de los márgenes urbanos: "Ninguno de estos lugares es el campo propiamente dicho, y tampoco existió nunca la intención de que proporcionaran casa y comida a la vida silvestre. Son hábitats que han surgido de la necesidad humana".[45] Sin embargo, abordados con el talante adecuado, esos fragmentos de vida silvestre cumplían la misma función que los paisajes rurales convencionales. "Ese paseo sin pretensiones al borde del canal —recordaba Mabey— era un antidoto tan bueno a la melancolía de los días de trabajo como lo habría sido cualquier campiña real y solitaria."[46] Paul Farley y Michael Symmons Roberts llevaron ese abordaje un paso más adelante al localizar lo que llamaban "tierras confinantes" *[edgelands],* "los lugares donde las urbanizaciones rebosantes de población irrumpen en los matorrales [...], partes inadvertidas de nuestro paisaje compartido como lugares de posibilidad, misterio, belleza".[47]

La intervención de la psicología aplicada realzaba la resonancia de las experiencias pedestres. La teoría de la restauración de la atención [*attention restoration theory* (ART)] demostraba que las denominadas "cualidades restaurativas de la permanencia a solas en la naturaleza" incluían una mejor memoria, una mayor atención y una cognición más desarrollada. En el caso de quienes no deseaban implicarse en un ejercicio arduo, también se comprobó que el mero hecho de mirar imágenes del campo generaba un

efecto mensurable.[48] Una innovación más potente fue la práctica de la psicogeografía, descripta por uno de sus más destacados promotores como "los exámenes minuciosamente detallados y multiniveles de lugares seleccionados que impactan en el microscópico ojo interno del escritor".[49] El movimiento tomaba su terminología de las ciencias sociales, pero sus raíces estaban en los escritos de Guy Debord, Walter Benjamin y, más específicamente en el contexto inglés, Charles Dickens, el peatón urbano de largas distancias.[50] Al igual que en los vagabundeos del novelista a mediados del siglo XIX, la actividad combinaba esfuerzo físico y observación intensa con la ausencia deliberada de un destino necesario. "Ir adrede a la deriva es el modo recomendado", explicaba Iain Sinclair.[51] Las adversidades eran más inventadas que impuestas. Así, Will Self abría su libro *Psychogeography* con una extensa descripción de la decisión, a la hora de tomar un avión en Heathrow, de ir caminando hasta el aeropuerto desde su casa en el sur de Londres, en vez de usar un auto o el abundante transporte público.[52] Cualquier encuentro espacial bastaba, pero el sitio más característico de la deriva deliberada era la ciudad moderna. El objetivo no era reproducir lo que ya estaba cartografiado, sino más bien tratar el paisaje urbano como una serie de ficciones cuyas identidades se revelaban por medio de la interacción entre la imaginación del caminante y los relatos integrados a las calles, los edificios y sus residentes apenas entrevistos.

Había un abismo entre este modo intensamente literario de caminar y lo que seguía siendo el verdadero sitio del pedestrismo solitario al azar, los paseos para sacar al perro.[53] Cuanto más se promovía y analizaba el ejercicio físico, más se fragmentaba la

práctica. Will Self reflexionaba: "¿La sórdida verdad no es acaso que, al convertir el caminar, la más primigenia de las actividades físicas, en una ocupación recreativa como el parapente o el *motocross,* el *lobby* del vagabundeo —de manera muy involuntaria — contribuye a bajar la categoría de la actividad ambulatoria más habitual?".[54] Persiste la escasa consideración del propósito y los estados de ánimo de quienes, en momentos de ocio, se escapan de su casa para toparse con lo familiar convertido en extraño debido a la repetición constante y entregarse a una actividad que, como exige muy poco pensamiento, deja espacio para cualquier tipo de reflexión. Escasea aún más una evaluación de la innovación reciente más prolífica en el campo del ejercicio solitario. El gimnasio, señala Mark Greif, "es el espacio atomizado donde uno hace, ante la mirada de otros, cosas que antes eran privadas, con la soledad aislada de un cuerpo que actúa como si todavía estuviera en privado".[55] Al final del progreso está el individuo en su cinta personal, ya sea en un cuarto de su casa o en una burbuja aislada del gimnasio, sin ir a ninguna parte ni mirar nada, salvo, quizá, las imágenes de una pantalla de televisión.[56]

Soledad náutica

Desde hace mucho hay libros y revistas sobre el cuidado de los animales y la ejercitación del cuerpo humano, pero sus consumidores han sido en su mayoría personas dedicadas a esas actividades. En el lado opuesto del espectro se sitúan los exploradores de la naturaleza extrema, caso en el cual la cantidad

de espectadores supera enormemente la de participantes. En el siglo XIX, como vimos en el capítulo II, el principal teatro de sufrimiento y triunfo fue la cima de las montañas. Este siguió siendo un sitio de interés público, sobre todo en la fallida expedición de 1924 al Everest y cuando, en 1953, Tenzing Norgay y Edmund Hillary hicieron finalmente cumbre en el monte. Sin embargo, en el pasado reciente, las filas cada vez más largas en el campamento base del Everest y en los principales lugares alpinos de escalada desviaron la atención hacia el montañismo individual y sin cuerdas. Alex Honnold, que en 2017 hizo un ascenso solitario a El Capitán, en el Parque Nacional Yosemite, se ha convertido en una estrella mediática internacional y fue tema de varios libros y de un documental ganador del Oscar, que exploraba tanto la destreza como el coraje requeridos por la hazaña y el impacto que esta había tenido en sus relaciones íntimas.[57]

En el siglo XX, la innovación significativa en materia de empresas solitarias extremas tuvo que ver con lo que antaño había sido una práctica común y corriente y esencialmente social. En 1900, Joshua Slocum publicó *A bordo del* Spray*: el primer viaje solitario alrededor del mundo,* un relato sobre la primera circunnavegación en solitario del planeta.[58] Había zarpado de Boston en 1895, a bordo del *Spray,* y completó su viaje en tres años con frecuentes recaladas en el camino. Su libro se convirtió al instante en un *bestseller,* y los derechos percibidos, así como los honorarios por sus conferencias, permitieron a Slocum comprar una granja para su retiro. Tanto su aventura como el relato impreso fueron una inspiración para generaciones sucesivas de navegantes solitarios.[59] En 1955 se constituyó la Slocum Society para promover la navegación de larga

distancia en pequeñas embarcaciones.[60] La celebración literaria del viaje no era un azar. Como su casi contemporáneo Joseph Conrad, Slocum había sido durante muchos años un marino mercante profesional. Pero siempre había querido escribir, por lo cual complementaba sus ingresos marítimos con artículos periodísticos ocasionales, y la expedición en solitario contó en parte con fondos aportados por su editor. Slocum se valió de lo que ya era una red global de información para asegurarse de que cada etapa de su viaje se difundiera en su totalidad mientras la recorría. El telégrafo permitió el seguimiento de su viaje en tiempo real y fuera cual fuese el lugar adonde lo llevara. Así, por ejemplo, su llegada a Chile se esperó con impaciencia. "Todos habían oído hablar del viaje del *Spray* —escribía Slocum—, gracias a los diarios de Valparaíso, y estaban ansiosos por recibir noticias acerca de él."[61]

A partir de entonces, la navegación a solas fue una actividad intensamente intertextual. La carrera del Golden Globe de 1968-1969, que inauguró la gran época de la circunnavegación en solitario, nació de la ocurrencia de un periodista y, en la misma medida que entre regatistas, era una competencia entre diarios. En su descripción forense de la tragedia más famosa de esta prueba, la muerte de Donald Crowhurst, a la cual volveremos más adelante, Nicholas Tomalin y Ron Hall comprobaron que el cuaderno de bitácora inicial del viaje era una mezcla de tropos literarios tomados de "los libros de navegación que [Crowhurst] había leído con apasionada atención".[62] Había aquí una soledad como espectáculo público, enunciada en una forma que podía comprender con facilidad una audiencia que rara vez, o nunca, se alejaría de tierra firme.

Joshua Slocum había establecido el modelo, que tenía cuatro características principales. La primera era el mero carácter de esfuerzo arduo de la empresa. Slocum había inventado un modo primitivo de piloto automático, sin el cual la navegación en solitario era imposible. Todos sus sucesores dependieron de ese tipo de mecanismos, que trataban de reparar todo el tiempo para que no se rompieran en medio del océano. En mar gruesa, mantener el barco a flote y en su rumbo ponía a prueba las energías hasta un punto límite. Los días más calmos se consumían en incesantes arreglos menores en las velas y los equipos. La privación del sueño fue un tema dominante de todos los relatos hasta llegar a la navegante más famosa de este siglo, Ellen MacArthur: "Al sentarme ahora aquí —escribió en su bitácora—, me siento peor de lo que nunca me sentí en mi v[i]da. Físicamente estoy por completo exhausta, y mentalmente... no mucho mejor".[63]

El segundo elemento del modelo era la dependencia respecto de los libros como compañeros. De ordinario, los navegantes solitarios armaban una biblioteca antes de comenzar su viaje. Solos en alta mar, su pacto con la literatura representaba un punto culminante de la soledad en red, la sensación de compañerismo con personas y mentes distantes. Slocum hizo un uso esencial de los volúmenes donados por su editor. Según recordaba, "mis libros fueron siempre mis amigos, dejemos de lado todo lo demás".[64] En la presencia del material de lectura había un elemento circular. Los marinos navegaban textos en la misma medida que barcos, y sus socios literarios eran con frecuencia el origen de los libros que permitían terminar el viaje. Así, John Ridgway, competidor del Golden Globe ya famoso por atravesar el Atlántico a remo con Chay Blyth, logró

que A. D. Peters, un destacado agente literario, consiguiera contratos con un diario, un canal de televisión y Hodder & Stoughton, la principal editorial de iniciativas en solitario. A su vez, el personal de la agencia reunió un panel de autores, "todos clientes de A. D. Peters, para que hicieran la lista de libros que recomendarían para un año a solas".[65]

El tercer elemento era la compañía de la vida marina. La esencia del drama de la navegación en solitario era la abrumadora amenaza del viento y las olas. Los preparativos que podían hacerse contra las tormentas que habría que enfrentar en un viaje tan largo tenían un límite. Ni el cálculo ni el coraje eran una garantía de supervivencia. Uno tras otro, los libros confirmaban que la naturaleza no se interesaba en el bienestar del viajero solitario, por mucho que lo ampararan los contratos con medios. Al mismo tiempo, los navegantes sentían un placer sencillo al contacto con la vida silvestre que encontraban al alejarse de la morada humana. Como señalaban Tomalin y Hall, entre los "temas habituales" de la navegación a solas estaba "la compañía de delfines, aves marinas, marsopas y otras criaturas de mar".[66] De Slocum en adelante, se dio una particular bienvenida a los peces voladores, a la vez un sorprendente fenómeno natural y una fuente convenientemente accesible de alimento fresco. Como muchos habían descubierto en tierra firme, la presencia de otras criaturas vivientes compensaba la ausencia de sociedad humana. "No se podía estar solo en un mar como ese", escribía Slocum al describir las aves y los peces que observaba desde el *Spray*.[67] Aun lejos de las costas y de los corredores marítimos, circulaban en torno del barco criaturas vivientes que mostraban una curiosidad activa.

> La gente habla del mar y el cielo vacíos —escribía Robin Knox-Johnston, el ganador de la primera carrera global—, pero según mi experiencia, lo más habitual es que haya a la vista alguna forma de vida. Hay muchas variedades de aves marinas que pasan toda su vida, al margen del período de apareamiento, a varias millas de la costa. Durante mi viaje, las más comunes eran los petreles y los cormoranes.[68]

El último elemento del modelo era la propia soledad. Había aún ejemplos ocasionales de viajes en solitario no intencionales, como los setenta y seis días a la deriva de Steven Callahan, luego de que su barco sufriera una avería en una carrera de 1982.[69] En su mayor parte, con todo, los viajes representaban un compromiso deliberado con el confinamiento prolongado.

> En Dartmoor, un preso no hace trabajos forzados como estos —escribió Knox-Johnston—, el público no lo toleraría y además el preso tiene compañía, aunque sea poco amistosa. Me pregunto qué pasaría con los índices delictivos si se sentenciara a la gente a navegar en solitario alrededor del mundo, en vez de ir a prisión. Son diez meses de confinamiento solitario con trabajos forzados.[70]

La fascinación pública se centraba en la naturaleza absoluta de la empresa. La soledad era la condición a la que se adhería y la experiencia sobre la cual, ya de regreso, se informaba a una audiencia siempre en aumento. Es sorprendente, por lo tanto, lo fragmentarios y a menudo intrascendentes que son los relatos escritos acerca de los meses transcurridos a solas en los océanos del mundo. En parte, la razón está en el primero de los modelos. Lo más adecuado era enfrentar la soledad con calma. El mal tiempo era tan arduo y consumía a tal extremo la mente y el cuerpo que no había espacio para reflexionar sobre la falta de apoyo humano más allá del peligro acentuado que planteaba. Joshua Slocum, que había

vivido a solas períodos comparativamente cortos en las muchas etapas de su largo viaje, había comprobado en un principio que la falta de compañía era una causa de estrés. Pero luego el tiempo cambiaba. "Lo solitario de mi situación —escribía— desaparecía cuando el temporal era fuerte y me veía con mucho trabajo por hacer. Cuando volvía el buen tiempo, aparecía la sensación de soledad, que no podía sacarme de encima."[71] Para sus sucesores, un mar calmo era a la vez un bienvenido respiro y un tiempo de riesgo psicológico más intenso.

Un problema adicional era la personalidad de quienes emprendían viajes en solitario. En la mayoría de los casos, la soledad era un riesgo aceptado, como la rasgadura de una vela, y no una finalidad espiritual definitoria. Se trataba de hombres prácticos (hasta que las mujeres entraron a las carreras en los comienzos del siglo XXI) cuyos atributos primordiales eran la dureza física, la competencia náutica y una capacidad para conseguir auspiciantes. Los británicos que había entre ellos habían sido educados por su cultura para no tomar demasiado en serio ningún sufrimiento mental. Al primer navegante moderno en dar la vuelta al mundo, Francis Chichester, le preguntaron en una conferencia de prensa en Australia, durante su única parada: "¿Cuándo se sintió más desanimado?". "Cuando se me acabó la ginebra", fue su respuesta inmediata.[72] Ese tipo de mentalidad recelaba instintivamente de las reflexiones negativas. "A pesar de lo que he escrito, no me permito ponerme sensiblero en lo referido a estar a solas", escribió Knox-Johnston.[73] Los orígenes sociales y los logros educacionales de los regatistas eran variados, pero pocos eran competentes en el autoanálisis. En los tests psiquiátricos iniciales se describió a Knox-Johnston como

"inquietantemente normal" y durante su viaje no se molestó en demasía en entablar debates internos sobre el propósito de su aventura.[74] Chay Blyth, que hizo de su trayectoria una carrera para superar marcas náuticas, había abandonado la escuela a los 18 años para incorporarse como soldado raso al Regimiento de Paracaidistas. Su intento de describir la experiencia de la soledad se torna convincente por la completa ausencia de una percepción articulada:

> Esos sentimientos, que intenté discutir a fondo conmigo mismo, me enseñaron mucho, creo, respecto de por qué los hombres eligen distracciones solitarias, se convierten en ermitaños o se lanzan a aventuras sin compañía. También me enseñaron, tal vez, bastante sobre mí mismo. No estaba seguro de que eso me gustara ni un poco. Aprendí, de todos modos, que había ciertas cosas en relación con las cuales debía estar en guardia. No pretendo dar a entender que estaba constantemente ocupado con ese tipo de introspección. No lo estaba. La mayor parte de las veces pensaba en cosas prácticas: qué velas arriar o izar para sacar el máximo partido del velero, el rumbo más conveniente para navegar, cómo encarar las reparaciones, qué hacer de cenar. Pero un hombre no puede estar solo consigo mismo sin pensar a veces profundamente en la vida. No digo que todos mis pensamientos tuvieran esa profundidad. Pero son parte de la crónica de mi viaje.[75]

La gran excepción en la primera cohorte de circunnavegantes competitivos solitarios fue el francés Bernard Moitessier, que celebró desde el inicio su compromiso solitario con el océano.

> El viento, el mar, el barco y las velas —escribía en el momento de comenzar su viaje—, un todo compacto y difuso, sin principio ni fin, parte y todo del universo [...], mi propio, mi muy mío universo. Miro la puesta del sol y respiro el soplo del mar abierto, siento que mi ser se expande y mi alegría se eleva a tales alturas que nada puede alcanzarla. En cuanto a las otras cuestiones, que a veces me perturbaban, ya no tienen peso alguno frente a la inmensidad de una estela tan próxima al cielo y colmada del viento del mar.[76]

Para realzar su sensación de confinamiento, Moitessier se había negado a equipar su barco con un radiotransmisor moderno, ya que prefería mantenerse en contacto con el mundo en su conjunto a través de mensajes ocasionales intercambiados con otras embarcaciones que se cruzaban con la suya. La vida silvestre con que se topaba le procuraba un placer especialmente intenso, que aliviaba su soledad y a la vez le daba una razón de ser. "Los días se suceden unos a otros —anotaba—. Aunque puedan parecer exactamente iguales, nunca lo son del todo. Y es eso lo que da a la vida en el mar una dimensión particular, hecha de contemplación y relieves muy simples. Mar, vientos, calmas, sol, nubes, delfines. Paz y alegría de vivir en armonía con el universo."[77] A la larga, la tensión latente entre la necesidad de batir marcas con el concomitante circo mediático, por un lado, y la satisfacción fundamental del viaje en solitario, por otro, se tornaron inmanejables. Moitessier era un navegante experimentado en una embarcación bien equipada y, cuando la carrera del Golden Globe llegó a su etapa final, era un potencial ganador, si bien, a falta de informes radiales, nadie sabía con exactitud dónde estaban sus rivales o él. Sin embargo, en vez de trazar una ruta a través del Atlántico hacia Europa, abandonó la competencia y sus lucrativos contratos con la prensa francesa y volvió a dar una media vuelta al mundo hasta recalar en Tahití seis meses después.[78]

La fascinación pública con la navegación en solitario siguió creciendo. No solo se trataba de consumir las informaciones cada vez más numerosas de los medios desde la comodidad del hogar. Había un ansia de acercarse físicamente a la experiencia lo más posible. En 1967, doscientas cincuenta mil personas se congregaron

en Plymouth Hoe para ver la soledad puesta de manifiesto en la vuelta a casa de Francis Chichester, y dos años después una cantidad similar dio la bienvenida a Robin Knox-Johnston mientras este cruzaba la meta al final de la primera carrera del Golden Globe.[79] En 2002, casi un millón de espectadores acudieron a Saint-Malo para ver los barcos reunidos y listos para tomar parte en la carrera transatlántica Ruta del Ron.[80] La proporción entre observadores y participantes era mucho más alta que en el montañismo extremo. Desde 1953 se han hecho casi nueve mil escaladas a la cumbre del Everest, mientras que apenas unos doscientos navegantes completaron sus viajes en solitario alrededor del mundo.[81] Cuanto más fáciles se tornan los viajes internacionales, mayor es el interés en quienes toman la ruta más difícil posible alrededor del planeta. Sin embargo, resulta cada vez más complicado manejar las contradicciones inherentes a la empresa. No se ha dado solución a la protesta de Moitessier sobre la subordinación de la soledad a los medios masivos. Con el paso de las décadas, los costos de la actividad han crecido, dado que los barcos son más especializados. En tanto que Knox-Johnston navegó una goleta de 32 pies que había construido con sus propias manos, los competidores modernos requieren embarcaciones multicasco que cuestan varios millones de libras, así como los servicios de un equipo de apoyo similar a los de la Fórmula 1. Esto, a su vez, ha aumentado la dependencia de los auspiciantes y sus demandas de publicidad constante. Así como el radioteléfono y los dispositivos náuticos tradicionales fueron suplantados por el mapeo con GPS y la comunicación digital, se ha puesto seriamente en riesgo la sensación de estar solo en el mar en cualquier momento del día.

Con anterioridad, los navegantes solitarios pasaban largos períodos con la única compañía de sus pensamientos: durante su viaje global, Knox-Johnston pasó cinco meses completamente desconectado. Hacia fines del siglo xx, un público espectador sabía con toda exactitud dónde estaban los navegantes día tras día, y los equipos de apoyo se mantenían en contacto constante con ellos. Los libros de Ellen MacArthur sobre sus viajes eran crónicas de un gran coraje y destreza personales, pero no tenían prácticamente nada que decir sobre la soledad. Durante las carreras, MacArthur discutía continuamente con sus colegas en tierra los problemas planteados por el tiempo, el rumbo correcto y las incesantes reparaciones menores.

Todo el esfuerzo del escape solitario al mundo natural de los océanos tenía una ambigua relación con el progreso técnico. Era un producto de los medios masivos contemporáneos y requería innovaciones mecánicas a fin de que los veleros pudieran estar bajo el control de una sola persona las veinticuatro horas del día. Ya más avanzado el siglo xx y camino al siglo xxi, las embarcaciones se convirtieron en monumentos de diseño vanguardista tanto en lo referido a los cascos como al equipamiento. Al mismo tiempo, la búsqueda en solitario de marcas sin precedente representaba una vuelta a un modo de transporte que ya era superfluo a fines del siglo xix. Slocum dio la vuelta al mundo en el *Spray* porque ya no era posible practicar las aptitudes de ajustar las velas al viento en la marina mercante donde había transcurrido su vida laboral. La primera generación de circunnavegantes británicos en solitario celebró abiertamente una tradición nativa de hazañas náuticas. Chichester recibió el título de caballero con la espada de Francis

Drake. Knox-Johnston mencionaba entre sus inspiradores a Drake, Frobisher, Grenville, Anson, Nelson y el capitán Scott: "Es la continuación de las mismas tradiciones, y adviertan que quienes han respondido al desafío son en su mayoría británicos".[82] En una era poscolonial, los británicos todavía podían dominar las olas, aun cuando ya no fueran capaces de gobernar territorios lejanos. Como en el caso de los montañistas del siglo XIX, la empresa llevaba incorporada una afirmación de la superioridad nacional. El hecho de que en los primeros años la competencia se diera sobre todo entre navegantes de Gran Bretaña y Francia, y a veces de España, no hacía sino fortalecer la percepción de que volvían a librarse antiguas guerras. Quiso la casualidad que la primera carrera del Golden Globe coincidiera con el momento culminante de la carrera espacial: Knox-Johnston llegó de vuelta a Falmouth en su embarcación de fabricación casera apenas tres meses antes de que Neil Armstrong pusiera un pie en la luna. El contraste entre las crónicas nacionales de logros heroicos no podía ser más marcado.

Esta forma de abrazo solitario a la naturaleza era intrínsecamente inestable. El más famoso navegante literario del período de entreguerras fue otro francés, Alain Gerbault, que describió en una serie de libros sus viajes a solas en *The Firecrest*. Su respuesta a los océanos hacía recordar a los primeros escaladores alpinos. "En el transcurso de mis viajes —escribía—, las impresiones grabadas de manera más vívida y profunda en mi memoria son las de la naturaleza cuando la mano del hombre no la ha modificado."[83] En los confines del mundo, la creación de Dios todavía era visible en su inmaculada forma original. Hacia los últimos treinta años del siglo XX, esa ilusión empezaba a ser difícil de sostener. La actitud con que

Moitessier rechazaba el concepto de carrera en solitario se debía en parte al enojo que despertaban en él las presiones comerciales globales, que tenían una de sus manifestaciones en las estructuras del patrocinio y la comunicación masiva. "Denuncio al mundo moderno —escribía—, ese es el Monstruo. Destruye nuestra tierra y pisotea el alma de los hombres."[84] Con el paso del tiempo, resultó demasiado evidente que las extensiones oceánicas también se convertían en víctimas del Monstruo. Ya no eran la alternativa prístina al desastre ambiental de la civilización urbana. Los navegantes eran cada vez más conscientes de los efectos del calentamiento global y la propagación de la contaminación, en particular los plásticos transportados por el mar. Cuando Ellen MacArthur, la más destacada navegante británica en solitario de su generación, se retiró de las competencias, utilizó su fama y su dinero para crear una fundación dedicada a la promoción de una economía circular, centrada en la producción y el consumo sustentables.[85]

También se hizo evidente el riesgo intrínseco de la soledad absoluta en espacios vacíos. Luego de Martin Decoud, el suicidio náutico más famoso del siglo xx fue el de Donald Crowhurst, uno de los participantes del Golden Globe. El descubrimiento de su embarcación desierta en el Atlántico fue objeto desde entonces de un intenso interés público. Varios relatos de no ficción, novelas, obras y una ópera se han ocupado de la tragedia.[86] Hace muy poco, en 2017, se rodaron dos largometrajes sobre el hecho.[87] Crowhurst se había inscripto en la carrera con la esperanza de que el éxito generara ingresos económicos suficientes para rescatar su declinante empresa de equipos marinos. Cuando resultó evidente

que su embarcación, mal preparada, no estaba en las condiciones necesarias para enfrentar el desafío de dar la vuelta al mundo, tomó la fatídica decisión de fingir que iba a la delantera, aunque no había podido ir más allá del Atlántico Sur. La maniobra era posible debido al particular estado de la tecnología de las comunicaciones, con informes intermitentes de radio pero sin dispositivos de posicionamiento global. Lo que dio otra dimensión a un drama que parecía ser un mero engaño próximo a revelarse fue el viaje espiritual de Crowhurst, que se reconstruyó sobre la base de sus cuadernos de bitácora rescatados. Otro de los competidores, el ya citado Bernard Moitessier, permite echar un vistazo al latente peligro de la inmersión total en un mundo despoblado. "Pero en las altas latitudes —escribe—, si la sensación de su pequeñez aplasta al hombre, la de su grandeza lo impulsa y lo protege. Es ahí, en el inmenso desierto del océano austral, donde siento plenamente hasta qué punto el hombre es a la vez un átomo y un dios."[88] El navegante solitario era completamente vulnerable y, al mismo tiempo, pleno dueño de su mundo. Habían desaparecido todas las distracciones habituales. Parecía haber aquí una insinuación del panteísmo de Powys: la idea de que, mediante una intensa comunicación con el vacío de la naturaleza, sería posible aprehender su significado primordial.

En su estudio de 1932 sobre los "ermitaños modernos", Peter Anson hablaba de algunos de estos

> ermitaños de los océanos que se las han ingeniado para encontrar sus "vocaciones solitarias". A decir verdad, el llamado del "mar solitario y el cielo" no es sino la voz de la Eternidad, porque el mar ahoga a la humanidad y el tiempo; no simpatiza ni con una ni con otro, ya que pertenece a aquella y canta por

> siempre jamás su monótona canción de Eternidad. No hay mejor lugar que el mar para saber qué quiere decir la "soledad de Dios".[89]

En el caso de Crowhurst, la prolongada meditación solitaria sobre su insostenible futuro lo llevó a un completo derrumbe en el cual el átomo terminó por fusionarse con el Todopoderoso.[90] El 25 de junio de 1969, justo antes de abandonar su embarcación, escribió en su bitácora: "Estoy muy cerca de Dios y debo, por los métodos que afirmo tener a mi alcance, avanzar por fin hacia la profecía".[91] El mantenimiento de su forma terrenal no haría más que demorar su salvación.

Confinamiento solitario moderno

El 30 de mayo de 2018, el inspector de prisiones de Su Majestad envió una "notificación urgente" al Ministerio de Justicia acerca de las condiciones en la cárcel de Exeter. Le preocupaba en particular la "llamada unidad de segregación", donde

> había una celda especial que estaba completamente desnuda y carecía de muebles, inodoro y cama. Los directivos carcelarios y regionales aprobaron el uso de esa celda para las personas consideradas tan vulnerables que es preciso ejercer una observación constante sobre ellas, y se la ha utilizado diecisiete veces en los pasados seis meses. Al parecer, había una cama inflable para utilizar en esa celda, pero durante la inspección el personal no pudo encontrarla. Los inspectores, además, vieron el video de un preso bajo vigilancia constante en dicha celda, sin que hubiera en esta cama alguna.[92]

El confinamiento solitario se había convertido en un elemento representativo de todo lo que era ofensivo y destructivo en el sistema carcelario. Hacía tiempo que había perdido su lugar como

un modo espiritualmente fundado de disuasión y reforma. La práctica persistió en Gran Bretaña hasta el período de entreguerras, y en lo sucesivo la "segregación", como dio en llamársela, se limitó a quienes habían violado las reglas de la cárcel o debían ser protegidos de otros presos.[93] En 2015 había 1.586 celdas de segregación en los establecimientos penitenciarios, en las cuales alrededor del 10% de los internos pasaban al menos una noche durante su encarcelamiento.[94] A diferencia del sistema estadounidense, donde la segregación prolongada se ha convertido una vez más en un elemento deliberado de castigo, sobre todo en las instituciones "supermax" que hoy albergan a más de ochenta mil internos en confinamiento solitario, las prisiones británicas exhibían una mezcla tóxica de inconsistencia y descuido en el manejo del encierro a solas.[95]

Despojada de su marco religioso original, la estrategia de apartar a un preso de la compañía del resto de los internos no tenía mucha coherencia. Si bien los capellanes todavía se desempeñaban en las cárceles y los inspectores elogiaban su trabajo, el efecto de las conversaciones mantenidas con la puerta de la celda de por medio era a lo sumo marginal.[96] Decenios de estudios sobre el impacto de la soledad forzada habían identificado una serie de desórdenes psicológicos resultantes y, como en los regímenes precursores de la década de 1840, existía una difundida aprensión frente a la posibilidad de daños autoinfligidos y suicidio. Hacia comienzos del siglo XXI ya se había establecido con claridad que la enfermedad mental era tanto una causa como una consecuencia del encarcelamiento, más aún en el caso de internos cuyo comportamiento obligaba a apartarlos del resto de la población

carcelaria.[97] En 2018, una declaración conjunta de destacadas autoridades médicas condenó la práctica.[98] Existía la idea generalizada de que los períodos de segregación debían aligerarse mediante el ejercicio físico y la estimulación mental, pero con demasiada frecuencia estos se demostraban ausentes o insuficientes.

> El régimen en la unidad era pobre —informaba una inspección de Wormwood Scrubs—, en particular para los pocos presos que permanecían durante largos períodos, sin oportunidad de hacer ninguna actividad ni dentro ni fuera de la unidad. A los presos segregados se les permitía ejercitarse juntos, pero los períodos de ejercicio eran demasiado cortos, de alrededor de treinta minutos.[99]

El problema no era que el sistema desconociera las necesidades básicas de aquellos a quienes se negaba la compañía de otros. Antes bien, había una difundida omisión en la prestación de esos servicios.

> Los presos segregados (mantenidos aparte de otros presos porque son disruptivos o requieren protección) —señalaba el informe anual 2017-2018 del inspector en jefe— deberían tener acceso diario al teléfono, una ducha y un tiempo al aire libre para hacer ejercicios, y habría que alentarlos a emprender actividades significativas. No sucedía así en la mayoría de los establecimientos, y los regímenes y condiciones de la unidad de segregación eran malos para muchos presos. Solo en una cuarta parte de las prisiones visitadas pudimos ser testigos de un trabajo valioso para reintegrar a la normalidad a los presos segregados.[100]

El requisito de un régimen de soledad penal coherente y con una razón de ser precisa se frustraba en todas partes debido a una creciente crisis en materia de recursos. Luego de 1990, un "giro punitivo" en el discurso político condujo a duplicar la población carcelaria del Reino Unido hasta el nivel actual de 92.500 presos.[101]

Tras el crac financiero de 2008-2009, los números en expansión chocaron con una contracción de largo plazo del gasto público.[102] La inadecuación del personal y el mantenimiento material influyó sobre la segregación en dos planos. En el más directo, implicó que el mantenimiento de algunas celdas fuera groseramente inapropiado. En el otoño de 2018, el trato dado a los presos segregados en la cárcel de Bedford fue objeto de abundantes críticas en los informes oficiales. "A pesar de muchos intentos de renovación —escribía la Junta de Control Independiente—, el ambiente de la unidad de segregación es sencillamente lamentable. Es una mazmorra. Los inodoros se tapan con frecuencia, ha habido una constante infestación de cucarachas y, durante el verano, una plaga de ratas."[103] Ya fuera en el sector público o el privado, había una amplia variación en la capacidad de los administradores de las cárceles de hacer frente a una reducción de los fondos. La misión victoriana de imponer una uniformidad en los criterios de castigo estaba ausente en todas partes, a pesar de los elocuentes esfuerzos del cuerpo de inspectores de prisiones.

En términos más generales, los niveles de violencia y consumo de drogas en las cárceles que sufrían la carencia de recursos distorsionaban la racionalidad, por poca que fuera, de la política de segregación. Junto con quienes sufrían un castigo por violar las reglas o requerían protección debido a la naturaleza de sus delitos, había presos que manipulaban el confinamiento solitario en su propio interés o para autoprotegerse. Algunos exhibían un mal comportamiento deliberado con la esperanza de que un tiempo en una unidad de segregación concluyera con su traslado a otra prisión de su preferencia.[104] La reacción de otros contra la amenaza

generalizada de daño físico en las prisiones consistía o bien en tratar de que los enviaran a las unidades o, sumidos en la desesperación, en crear sus propias formas de segregación.

> Vimos a presos que se aislaban solos en sus celdas —informaban los inspectores de la cárcel de Birmingham—, y se negaban a salir por temor a la violencia. La prisión no sabía cuántos hombres había en esta situación y no se hacía virtualmente nada para apoyarlos. Todos los que vimos quedaban encerrados durante veintitrés y a veces veinticuatro horas por día, y solo se les abría la puerta de vez en cuando para que fueran a ducharse. Algunos nos contaron que se sentían inseguros aun detrás de la puerta cerrada de la celda y describían una intimidación habitual, por ejemplo la de presos que orinaban o tiraban heces por sus mirillas rotas.[105]

Un reciente informe crítico del comisionado de menores de Inglaterra atribuía en parte a la participación en bandas la responsabilidad por el crecimiento en el uso de la segregación con delincuentes juveniles, "lo cual significa que los adolescentes tal vez sean incapaces de asociarse sin riesgos con otros niños en el establecimiento".[106] Mientras que antaño el confinamiento solitario había sido el nuevo mecanismo del sistema penal para reformar a los presos, ahora era el último recurso de estos para permanecer indemnes entre rejas.

Durante la segunda mitad del siglo XX, la percepción de cómo manejar los efectos de la soledad forzada no provino de las instituciones del Estado liberal sino, en gran medida, de quienes habían sufrido diversas formas de regímenes totalitarios. En 1952, Christopher Burney publicó *Solitary Confinement*, un relato muy leído de los dieciocho meses que había pasado a solas en una cárcel francesa durante la ocupación nazi en la Segunda Guerra Mundial. Para Frieda Fromm-Reichmann, que tiempo después, en

esa misma década, abriría el campo del aislamiento como tema psicológico, la experiencia relatada por Burney demostraba la función clave de la intención en la experiencia de la soledad. La capacidad de resistir un encierro solitario prolongado estaba profundamente influenciada por la convicción de que este tenía una razón de ser. "Me parece —escribía Fromm-Reichmann— que su indiscutible creencia prosaica en la validez espiritual de las convicciones políticas que eran la causa de su encarcelamiento puede haber actuado como un factor adicional que lo ayudó a sobrevivir a su infierno sin caer en la enfermedad mental."[107] Burney, que había estado involucrado en el espionaje antinazi, salió adelante gracias a la creación de sus propias rutinas de comida y ejercicio en su celda, y el aprovechamiento de la ausencia obligada de distracciones prácticas. "Me habían dejado la libertad de tirar las gafas del corto de vista —escribió— y examinar el horizonte de la existencia. Y ahí creí haber visto algo."[108] Una estrategia similar es la descripta por Edith Bone, una médica de inclinaciones izquierdistas a la que el nuevo régimen comunista húngaro sentenció a quince años de cárcel en 1949 por espiar para Inglaterra. Pasó sus siete años de confinamiento solitario en un estado de hostilidad inflexible hacia sus captores. "Consideré mi vida en esa prisión —escribía— como una batalla que tenía que librar contra esta gente muy inferior. Tenía que convencerlos de que las ideas que sus superiores les habían metido en la cabeza carecían de validez en la esfera más elevada de civilización de la que yo provenía."[109] Hizo una huelga de palabra, una huelga de hambre y una huelga de limpieza y, como Burney, se valió del tiempo vacío. "En la oscuridad —explicaba—, hay poco que una

pueda hacer salvo pensar, y el hecho de que no haya nada para desviar los pensamientos les da una intensidad rara vez experimentada en condiciones normales."[110] Finalmente, el levantamiento húngaro de 1956 permitió su liberación, y a su regreso a Londres la esperaba un editor ansioso por explotar el creciente interés del público en las formas extremas de soledad.

En el mercado británico, las memorias carcelarias más vendidas de comienzos de los años noventa fueron las de Terry Waite, donde este se ocupa de sus cuatro años de encarcelamiento solitario en Beirut entre 1987 y 1991,[111] en el que sufrió condiciones casi medievales, encadenado al suelo en una pequeña celda, siempre consciente de que las próximas personas que abrieran la puerta podían ser sus verdugos. Dos características de su experiencia estaban en sintonía con otros relatos de reclusión solitaria prolongada. La primera era el efecto de red de la literatura. Una vez que sus captores le permitieron el acceso a libros, se sintió conectado con otras mentes. Como en el caso de quienes se habían exilado en los mares, la palabra escrita era un recurso de una importancia crucial:

> La lectura en cautiverio es un puro deleite. Tengo tiempo para penetrar en la mente del escritor, y quedar atrapado sin interrupción en el flujo de sus pensamientos es un gran placer. La vida moderna es fragmentaria, está llena de distracciones. Aquí puedo leer realmente. Aquí puedo descubrir cómo convertir mi aislamiento en soledad creativa. Parte del secreto, creo, es hacer de esta experiencia una compañera. Aunque pasé a solas gran parte de mi vida, solo hoy me empieza a resultar evidente la verdadera belleza de la soledad. Si alguna vez termina este cautiverio, llevaré conmigo ese precioso don.[112]

En su autobiografía, el autor John Le Carré se refirió al singular hecho de quedar cara a cara con otro rehén de Beirut, Jean-Paul

Kauffmann, que había establecido una relación similar con su novela más popular. "Durante mis tres años de desgracia —le contó Kauffmann—, experimenté intensos momentos de alegría. *El espía que surgió del frío* fue uno de esos momentos."[113] No era solo el texto, sino la persona del escritor la que penetraba la soledad. "En ese libro encontré razones para tener esperanza —dijo Kauffmann —. Lo más importante es una voz, una presencia. La suya. El júbilo de un escritor que describe un mundo cruel e incoloro y nos deleita al presentarlo tan gris y desesperanzado. Lo sientes casi físicamente. Alguien te está hablando, ya no estás solo. En mi celda, ya no estaba abandonado."[114]

El segundo rasgo resonante del relato de Waite era la importancia de una fe más amplia como medio de permitir la supervivencia. El año anterior a la publicación de las memorias de aquel, Stephanie Dowrick reflexionó sobre la naturaleza del encarcelamiento en su estudio *Intimacy and Solitude*. "Con seguridad no es un azar —señalaba— que el peor castigo que pueda darse a un preso es probablemente el confinamiento solitario, aunque, en los hechos, que sea una pesadilla más allá de todo lo imaginable o algo capaz de tolerarse depende no del delito sino de la sensación de empoderamiento interno del desafortunado recluso."[115] El recurso era, empero, tanto una fortaleza como una vulnerabilidad. En el prolongado silencio del cautiverio, la misión que lo había precipitado se sometía a un intenso escrutinio. Si bien Terry Waite era un emisario del arzobispo de Canterbury, no era teólogo y ni siquiera un sacerdote ordenado. Tenía una creencia básica, que desplegaba al comienzo del día. "Cada mañana —escribía— me despierto temprano. Al despertarme digo mis oraciones. No hago súplicas

especiales ni pido favores. Trato de entrar, de la manera más simple que pueda, en el misterio que es Dios."[116] Al comienzo de su encarcelamiento, sus captores, movidos por la fe, le proporcionaron una Biblia, pero él la consideró un apoyo poco confiable. La era de la crítica textual había hecho que la obra y sus verdades fueran opacas y ambiguas. "Quizá el deseo de una realidad tangible me lleve a tomar la Biblia demasiado literalmente —confesaba—. Sé que puede leérsela en varios niveles, como historia o literatura, pero ahora necesito más que nunca tener la capacidad de leerla con los ojos de la fe. Mi fe ha quedado expuesta tal como era: insegura, inquisitiva, vulnerable."[117] En su relato, Waite tenía la honestidad de admitir sus dificultades, a pesar del papel predominante de la Iglesia anglicana en el drama. Su celda era un lugar de prueba espiritual que no ofrecía una salida fácil.

> No siento la presencia de Dios —escribió—. Ojalá no tuviera que decir esto, pero es verdad. Todo lo que hago es aferrarme a una esperanza y una creencia simples, muy simples, muy básicas. Mi sostén y mi respaldo vendrán desde adentro, y no caeré destruido. Si esta es la noche oscura del alma, que así sea. Algún día encontraré la luz.[118]

El renacimiento monástico

Al igual que sucedía con los viajes solitarios a los lugares salvajes de la naturaleza, había un mercado casi ilimitado para la publicación de relatos de extrema soledad, ya fuera elegida o impuesta. Tanto en el caso de los exploradores como de los presos, este género se remontaba casi hasta los albores del siglo XIX. La innovación más sorprendente de la segunda mitad del siglo XX provino del interior

mismo de la iglesia cristiana. En 1948, un monje trapense estadounidense, Thomas Merton, publicó unas memorias de su conversión.[119] La primera edición contó con el respaldo de Graham Greene y su editor para el mercado inglés fue Evelyn Waugh, que luego visitaría a Merton y mantendría una correspondencia con él.[120] *La montaña de los siete círculos* fue un éxito instantáneo. En un año se vendieron cien mil ejemplares a ambos lados del Atlántico y, en los siguientes veinticinco años, más de tres millones y medio en inglés, además de publicarse traducciones en más de 15 idiomas. Merton se convirtió en el monje más célebre de su época y un prolífico escritor de libros, artículos y poesía antes de su prematura muerte en 1968.

En la forma de las memorias de Merton había poco que sugiriera un éxito semejante.[121] El libro respetaba la estructura convencional de una biografía devocional, donde se hablaba de su educación en un *lycée* francés y una escuela privada inglesa de menor jerarquía, un año de desenfreno como estudiante de grado en Cambridge, la orden de comparecer en Estados Unidos dada por sus preocupados tutores y, con el estallido de la guerra en Europa, una creciente conciencia de su situación pecaminosa. "Ahí estaba yo —escribía Merton— apenas cuatro años después de dejar Oakham y entrar a un mundo al que, pensaba, iba a saquear y despojar de todos sus placeres y satisfacciones. Había hecho lo que había previsto, y ahora comprobaba que el vaciado, saqueado y destrozado era yo."[122]

El carácter distintivo del relato estaba en el abrumador énfasis de Merton en el valor espiritual de la soledad y su concomitante disciplina de silencio. Así describía su primera visita a una abadía

cisterciense de estricta obediencia, Nuestra Señora de Getsemaní, en Kentucky:

> Había entrado en una soledad que era una fortaleza inexpugnable. Y el silencio que me envolvía me hablaba, y hablaba más alto y con mayor elocuencia que ninguna voz; en medio de esa habitación silenciosa y que olía a limpieza, con la luna que derramaba su paz a través de la ventana abierta y el tibio aire nocturno, comprendí verdaderamente de quién era esa casa, ¡ah, gloriosa Madre de Dios![123]

El libro hizo su aporte al renovado interés que, desde 1945, despertaban las casas religiosas a ambos lados del Atlántico.[124] Los postulantes acudían en gran cantidad a monasterios y conventos hasta entonces moribundos, y el propio Merton se vio ante una avalancha de correspondencia de personas que manifestaban su curiosidad.[125] En sus memorias, asociaba su percepción personal del pecado a la bancarrota moral de Occidente en los años treinta, que había llevado a la devastación de la Segunda Guerra Mundial. A la inversa, las revitalizadas comunidades cristianas eran un ejemplo de la reconstrucción espiritual que ahora se requería. "Estos hombres —escribía—, ocultos en el anonimato de su coro y sus cogullas blancas, hacen por su tierra lo que ningún ejército, ningún congreso, ningún presidente podrían hacer jamás como tales: conquistan para ella la gracia, la protección y la amistad de Dios."[126]

El modo trapense de vida ofrecía algo más que una mera abnegación. Adhería a la concepción de un Dios que de por sí era solitario y cuya forma más profunda de comunicación se producía en silencio.[127] En el centro del acto de la plegaria sin palabras había una condición compartida.[128] "La soledad del hombre —insistía Merton— es en realidad la soledad de Dios."[129] La unión mística

entre la deidad y el creyente solo era posible si el suplicante reconocía su propia soledad. Merton adoptó una severa postura en el largo debate sobre la sociabilidad inherente al sujeto humano. "Todo hombre es un solitario —escribió— firmemente sostenido por las inexorables limitaciones de su condición solitaria. La muerte lo muestra con mucha claridad, porque cuando un hombre muere, muere solo."[130] La conversación, dentro de la iglesia o fuera de ella, era a lo sumo una precondición del acto de la plegaria y, en el peor de los casos, una distracción que alejaba de él. Merton rechazaba en su totalidad el corpus de las ciencias sociales modernas y lo que llamaba un "racionalismo muerto y egoísta".[131] "La vida social —escribía— tiende a formar y educar al hombre, pero en general a costa de una deformación y perversión simultáneas."[132]

De la misma manera, la Iglesia posterior a la Reforma seguía condenada por su tendencia a la acción colectiva y su afinidad con las formas externas de actividad organizativa. La figura del solitario del desierto, una presencia continua en la teología, se erigía como un correctivo perpetuo de la tentación del discurso sociable. "El ermitaño —advertía Merton— persiste en ponernos en guardia contra nuestra obsesión natural con las formas visibles, sociales y comunitarias de la vida cristiana, que tienden a veces a ser desmesuradamentes activas y a menudo se involucran de manera profunda en la vida de la sociedad secular no cristiana."[133] Igualmente distractiva era la preocupación protestante por lo que Merton llamaba "la pantalla de humo de las palabras", ya fueran impresas o habladas.[134] Por ser con mucho el escritor más prolífico dentro de la tradición monástica moderna, Merton apenas podía permitirse condenar el valor del discurso escrito. Pero la poesía, las

memorias y la exégesis teológica —y ni hablar de la montaña de correspondencia— eran a lo sumo medios de fortalecer la comprensión de quienes procuraban expresar su creencia. La lectura y la liturgia no eran otra cosa que la preparación para el acto esencial de la plegaria.

Si bien Merton afirmaba haber encontrado de inmediato su verdadero hogar en una comunidad trapense, fue desde el comienzo un miembro incómodo de Nuestra Señora de Getsemaní. En 1950, Evelyn Waugh escribió un prólogo a sus ensayos sobre el silencio en el cual se declaraba sorprendido de que los cistercienses se mostraran tan tranquilos ante el hecho de que uno de sus monjes escribiera un volumen "destinado a popularizar la idea de la vida contemplativa". "No nos corresponde —resoplaba—, ya que vivimos en el mundo, poner reparos a esa generosa decisión."[135] Antes de publicarse, los libros de Merton debían contar con el permiso de sus superiores. Si bien él disfrutaba de una reputación creciente de académico internacional, no se le permitía comportarse como tal. Sus cartas se abrían y leían antes de ponerlas en sus manos, como solía suceder en las cárceles y de ordinario se rechazaban los pedidos para que asistiera a congresos o convenciones fuera de la abadía. En un plano práctico, el profundo deseo de Merton de dedicarse a una plegaria y una contemplación solitarias chocaba constantemente con la magnitud de sus deberes administrativos y docentes y la oleada de cartas y llamados de turistas espirituales, ávidos de inspirarse en este monje ejemplar, de manera no muy diferente a lo que sucedía con los ermitaños del siglo IV, a quienes acudían los habitantes de los pueblos cercanos. En términos más fundamentales, la abadía, de conformidad con la tradición monástica

que se remontaba hasta san Benito, no mostraba entusiasmo alguno con la ambición profesada de Merton de llevar la vida de un solitario. Si bien se inspiraban en los ermitaños del desierto, las comunidades cenobíticas eran instintivamente reacias a permitir a sus miembros apartarse de las estructuras del ritual y la autoridad.[136] No confiaban en la capacidad de ningún penitente de ejercer sin restricciones la licencia de la soledad absoluta. Solo Dios podía soportar la presión de semejante apartamiento. De los benedictinos en adelante, los encargados de escribir e implementar las reglas de la vida monástica temieron un desvío hacia la herejía o un colapso mental. Así, a pesar de dar a conocer al mundo su compromiso con la soledad solo un año después de terminar su noviciado, Merton tuvo que esperar hasta 1965 para que, finalmente, le permitieran mudarse de la comunidad principal a su primitiva vivienda en los bosques.

Poca ayuda brindaba a la defensa de su posición el hecho de que experimentara un placer casi masoquista en el sufrimiento engendrado por su compromiso con la soledad. "El terror a la vida solitaria —escribía en sus "Notas para una filosofía de la soledad"— es el misterio y la incertidumbre con que la voluntad de Dios ejerce presión sobre nuestra alma."[137] No se trataba meramente de una cuestión referida a la incomodidad construida del régimen trapense. Como en el caso de la tradición más general del monacato, Merton estaba alerta a la soledad inauténtica. Las comunidades de clausura tenían que rechazar a los peregrinos superficiales que buscaban un escape temporario y egocéntrico del ruido de la vida cotidiana. Una piedra de toque para distinguir al verdadero del falso recluso era la disposición a sufrir un dolor y un peligro espirituales. "No hace falta

decir que el llamado de la soledad (aun cuando sea solo interior) es peligroso —escribía Merton—. Todos los que saben qué significa la soledad son conscientes de ello. La esencia de la vocación solitaria es precisamente la angustia de un riesgo casi infinito. Solo el falso solitario puede no ver peligro en la soledad."[138] En 1953, el viajero y escritor Patrick Leigh Fermor publicó con éxito una guía del monacato contemporáneo, en la cual llamaba la atención a lo que denominaba "los arriesgados viajes místicos del alma que culminan, al final de las vías purgativa e iluminativa, en cegadores momentos de unión con la Divinidad".[139] En tanto que Merton se gloriaba en la inmanencia de un colapso espiritual total, sus superiores adoptaban una posición más cautelosa. Se evaluaba el equilibrio mental de los novicios y, una vez admitidos en la comunidad, se los mantenía bajo supervisión para evitar que sucumbieran a los peligros inherentes a la plegaria solitaria intensa.

A más largo plazo, otra dificultad era la participación de Merton en el mundo exterior. La tradición monástica carolingia daba la espalda a la sociedad secular, alentando a sus monjes a limitarse, en el tiempo que tenían entre los deberes espirituales, a las tareas manuales requeridas para alimentar y vestir a la comunidad religiosa. La función de la plegaria era la unión con Dios, no el bienestar de una sociedad caída. El argumento lo planteó un colega, el benedictino Dom Jean Leclercq, en su *Seul avec Dieu* de 1955: "El paso del amor de Dios y el amar a Dios (que es contemplación) al proceso de amar a nuestro prójimo no es un movimiento ascendente sino descendente. No amamos a Dios en aras de nuestro prójimo sino a nuestro prójimo en aras de Dios".[140] En el entusiasmo inicial de su conversión, Merton se vanaglorió de su

apartamiento del mundo. Si su soledad tenía una función más amplia, era solo la de permitirle entender mejor la soledad esencial de cada pecador. Pero desde el inicio, su irreprimible deseo de escribir para lo que llegaría a ser un público mundial chocó con la naturaleza esencialmente privada e introspectiva de la comunidad cisterciense.[141]

Con el tiempo, la amplitud de sus lecturas y su apego a una serie de formas literarias provocaron una creciente fricción con sus superiores.[142] Merton terminó por molestarse con los mezquinos controles sobre su vida ejercidos por hombres cuya autoridad moral ya no parecía más allá de toda duda. La interferencia en su correspondencia suscitaba en él un estado lindante con la paranoia. En su diario, comparaba la negativa a permitir la publicación de un artículo que había escrito sobre Teilhard de Chardin con el comportamiento del Estado ruso de la época respecto de sus disidentes.[143] Además, poco a poco llegó a aceptar el deber de comprometerse con los problemas de la sociedad secular. En 1962 escribió que "la única justificación para una vida de deliberada soledad es la convicción de que te ayudará no solo a amar a Dios sino también a otros hombres".[144] A medida que crecían sus contactos con autores y activistas, la gama de sus escritos se expandía más allá de lo estrictamente espiritual. Merton comenzó a comentar los problemas de su época, incluyendo el conflicto en Vietnam, las relaciones raciales, la pobreza, la bomba atómica y el medioambiente. Los intentos de escribir sobre la Guerra de Vietnam fueron directamente prohibidos por los censores cartujos, con fundamentos que para Merton eran tanto políticos como espirituales.[145] "En sustancia, van a silenciarme sobre este tema —

señaló—, por la razón central de que no es apropiado para un monje y 'falsifica el mensaje del monacato'."[146]

El nuevo espiritualismo

Thomas Merton todavía tenía su base en Getsemaní en el momento de su muerte accidental en 1968, pero estaba dejando de atribuir importancia a la pertenencia a una comunidad religiosa por sí misma. No era necesario que la soledad espiritual, empezaba a reconocer, fuera el monopolio de su orden y ni siquiera, en términos más generales, del cristianismo. Sentía curiosidad por el budismo y el hinduismo y sus tradiciones de contemplación no institucional. Si bien la plegaria había sido central en toda su vida desde su conversión, había adoptado la forma de una conversación personal e improvisada con Dios. "Merton nunca nos propone una técnica infalible como solución para la plegaria —señalaba su antiguo discípulo James Finley—. No hay en Merton un método para la plegaria."[147] Las rutinas de la comunidad proporcionaban el espacio para la comunión solitaria, pero eran pocas las técnicas exigidas que pudieran transferirse a contextos seculares. Ese enfoque ha seguido siendo corriente dentro del catolicismo. El monje británico más conocido de fines del siglo xx, el cardenal benedictino Basil Hume, era modesto en lo referido a la actividad central de su fe: "Ah, no dejo de perseverar. A lo sumo, es como estar en una habitación oscura con alguien a quien amamos. No puedes verlo, pero sabes que está ahí".[148] Sin embargo, hacia el final de su vida, Merton se sintió atraído, como sucedió luego dentro del catolicismo y más allá,

por creencias religiosas orientales que a lo largo de los siglos había elaborado un conjunto de prácticas que podían llevarse a cabo al margen de las estructuras de autoridad de los órganos religiosos.

La búsqueda de formas alternativas de lo que empezaba a llamarse meditación era una respuesta a la pérdida de impulso del renacimiento del monacato en la posguerra, a la vez como práctica y como un objeto de fascinación pública. Mundialmente, la afluencia de postulantes a los monasterios cistercienses, así como la cantidad de miembros de estos, comenzaron a declinar a partir de mediados de la década de 1960.[149] En Gran Bretaña, los benedictinos, la comunidad religiosa más grande, pasaron de 530 monjes y 136 monjas a comienzos de los años setenta a sus cifras actuales de alrededor de 280 monjes y 35 monjas, con menos de una docena de novicios en formación.[150] Más en general, la creencia religiosa siguió reduciéndose: los anglicanos, por ejemplo, perdieron la mitad de sus prosélitos entre 1960 y 1985.[151] Solo tres años después de la muerte de Merton, Philip Larkin escribió un obituario para toda la empresa de contemplación espiritual solitaria en su poema "Vers de société":

All solitude is selfish. No one now
Believes the hermit with his gown and dish
Talking to God (who's gone too); the big wish
Is to have people nice to you, which means
Doing it back somehow.
Virtue is social.[152]

[*Toda soledad es egoísta*. Nadie le cree hoy
Al ermitaño con su escudilla y su batón
Que habla con Dios (este también se ha ido); el gran deseo
Es contar con gente agradable contigo, lo cual significa,

De algún modo, serlo también con ella.
La virtud es social.]

En su veredicto, Larkin era perceptivo y a la vez estaba fundamentalmente equivocado. La renovación del interés en la comunidad religiosa tradicional había cumplido su ciclo. Las expectativas que la Iglesia católica podía tener acerca de un nuevo renacimiento de las instituciones de clausura, en Gran Bretaña o el mundo en general, se derrumbaron con la serie de escándalos sexuales que comenzaron a conocerse en los inicios del siglo XXI y que exponían comportamientos que se remontaban a las décadas de 1960 y 1970. Se reveló así que la reserva que se había reclamado para los monasterios y sus importantes actividades educativas estaba fatalmente expuesta a los abusos.[153] Como hemos visto, los críticos victorianos de los nuevos monasterios habían sostenido en vano que sus actividades debían someterse al mismo régimen de inspección que tenían las escuelas, las prisiones y los asilos.[154] Solo en la segunda década de este siglo hay signos de que las jerarquías eclesiásticas comienzan a responder a la catástrofe moral con la aceptación de la necesidad de un escrutinio externo del comportamiento de sus monjes célibes. El encanto del drama de alto riesgo de Merton sobre una intensa soledad vivida dentro de espacios amurallados se había perdido de manera irrevocable.

Al mismo tiempo, la afirmación de Larkin de que en lo sucesivo todas las virtudes serían sociales era infundada. El retiro en alguna forma de soledad espiritual tenía un atractivo que se ha expandido y diversificado desde los últimos veinticinco años del siglo XX. Los millones de personas que habían leído alguna vez sobre la vida

monástica comenzaban ahora a buscar versiones de su propia cosecha, aunque solo fuera en los intersticios de una vida secular que seguía su curso. Lo que faltaba en todas partes en el nuevo espiritualismo eran las estructuras de control que Merton empezaba a considerar tan frustrantes. La soledad comenzaba a apartarse de la autoridad. Al mismo tiempo, el viaje hacia la comunión solitaria ya no se veía como inevitablemente unidireccional e irreversible. De ahora en más, surgiría una multiplicidad de formas de retiro, con niveles variables de creencia trascendental y límites vastamente diferentes entre la práctica individual y la práctica comunitaria.

Dentro de las iglesias convencionales, un indicio de la demanda cambiante era visible en la experiencia contrastante de los edificios religiosos. La concurrencia a los servicios dominicales en los barrios siguió cayendo, pero, en cambio, aumentaron las visitas a las catedrales.[155] La atracción, al parecer, era la combinación de un espacio inmenso dentro del cual la reflexión podía expandirse más allá del momento inmediato y el relativo anonimato de un devoto cualquiera. Era más fácil estar a solas con los propios pensamientos y Dios en una catedral que en un edificio local más pequeño.[156] En otros lugares, las energías de las iglesias no simpatizaban necesariamente con el discurso sin palabras con entidades espirituales más grandes. Los renacimientos pentecostales eran en esencia actividades colectivas ruidosas, estrechamente asociadas a la autoridad textual de los Evangelios. Entretanto, desde el interior de la religión establecida, la respuesta más creativa a las demandas cambiantes en favor de una comunión solitaria ha sido continuar por el camino que Merton estaba empezando a explorar.

El ermitaño de Larkin, "con su escudilla y su batón", había sido una figura marginal en la práctica cristiana desde la Edad Media. En cambio, había una tradición mucho más fuerte de santones errantes en las religiones orientales de las que el cristianismo occidental se había separado en el primer milenio. Durante la expedición de 1924 al Everest hubo un momento revelador cuando los escaladores que se dirigían al campamento base dieron con monjes tibetanos que vivían en celdas solitarias en medio del campo. Siguió al encuentro una comedia de incomprensiones mutuas, en la que los ermitaños se mostraron incapaces de comprender por qué alguien iba a arriesgar la vida en la tarea impía y sin sentido de trepar hasta la cumbre, mientras que el equipo de montañistas se quedaba perplejo ante la penuria aislada de los monjes.[157] Más avanzado el siglo XX, empero, comenzó a forjarse en Occidente una nueva visión del valor de la contemplación espiritual individualizada y democráticamente practicada. Se mostraba un interés más comprensivo en las prácticas de los ermitaños budistas, incluida la trayectoria de una inglesa, Tenzin Palmo, en su origen Diane Perry de Hertfordshire, que desde 1976 pasó doce años en una pequeña cueva en lo alto de los Himalaya indios. Escribe su biógrafa:

> Aquí, encaramada como un águila en la cima del mundo, no la molestarían, decididamente, el clamor y la confusión del comercio humano. Tendría el silencio absoluto que anhelaba. El silencio que era tan necesario para su búsqueda interior, dado que ella sabía, como todos los que meditan, que la voz de lo Absoluto solo podía oírse en la profundidad del silencio.[158]

Muchas variantes del budismo tenían en común la insistencia en una relación entre cuerpo y mente en la experiencia de la iluminación. Más allá de arrodillarse para orar, el limitado menú de

las técnicas meditativas cristianas había prestado en general poca atención a los aspectos corporales de la contemplación espiritual. Entre quienes todavía trabajaban dentro del marco de la creencia cristiana a fines del siglo xx, había un creciente interés en métodos tomados de otras creencias religiosas que combinaban disciplinas físicas y mentales. En Gran Bretaña, Esther de Waal mantuvo en alto la enseña de Thomas Merton y, más en general, la tradición monástica católica por medio de sus publicaciones y retiros supervisados. Su abordaje de la plegaria estaba modulado no solo por una preocupación respecto de la disposición del cuerpo, sino también por una intensa conciencia de sus exigencias y sus ritmos.[159] "Hay algunas cosas enteramente prácticas que usted puede hacer —escribía en *Un viaje de siete días con Thomas Merton*—. Ante todo, decidir cuál es su mejor posición para rezar. [...] Luego, una vez que esté completamente relajado (no se apure, tiene todo el tiempo del mundo), concéntrese en su respiración. Respire honda y lentamente."[160] Los entornos edificados de la actividad tenían una menguante relevancia. Todo lo que hacía falta, insistía De Waal, era "un lugar donde sea posible estar en silencio y a solas".[161]

"Mente, cuerpo, espíritu" se convirtió en la nueva trinidad, que se extendía desde las estructuras formales de la creencia trascendental hasta adoptar un abundante menú de prácticas y observaciones. Se desarrolló así una industria de consumo de cursos, retiros y literatura y medios digitales asociados,[162] que abarcaba actividades principalmente centradas en la renovación psicológica y formas de medicina alternativa que se apoyaban tanto en intervenciones terapéuticas como en estados de ánimo. Todas las versiones de

este giro espiritual tenían en común una mirada hacia dentro.[163] Los individuos negociaban con su yo privado, ya fuera para comprender o trascender los límites del ego. Se sostenía como un axioma que ya poseían los recursos para la renovación y solo les faltaban las técnicas para liberarlos. El objetivo, como escribe el budista británico Stephen Batchelor, no era "un valor absoluto transhumano", sino "el modo óptimo de ser que el hombre mismo es capaz de realizar".[164] La creencia en alguna forma de ser divino era opcional. La naturaleza sobrevivía en el límite entre ecología y panteísmo. La ignorancia del mundo natural, se hace notar en una guía de *mindfulness*, "nos ha llevado a privarnos de la simple alegría de vivir, con consecuencias perjudiciales para nuestra felicidad y bienestar, así como para el bienestar del resto de la vida en la Tierra".[165] Si no, la naturaleza funcionaba como un sostén de prácticas específicas. Los retiros solían hacerse en localidades rurales y no en las ciudades, pero en gran medida porque era más fácil concentrarse en el ser interior cuando uno no se distraía con el ruido de la vida urbana y, dados los costos habitualmente implicados, más factible presentar el proceso como una vacación para alejarse de la vida diaria si dichos retiros se hacían en un entorno atractivo.[166]

El equilibrio entre sociabilidad y soledad variaba entre actividades y dentro de cada una de ellas. Muchas requerían algún tipo de instructor o profesional y un período de asociación colectiva. Pero también recetaban un apartamiento al menos temporario de la vida cotidiana y en la mayoría de los casos hacían hincapié en la importancia de períodos concomitantes de silencio. Si bien había una masa en constante aumento de guías escritas para todas las

tareas, la realización concreta de estas solía ser sin palabras. No es un azar que el *mindfulness*, que fue con mucho la más exitosa de las terapias espirituales en el pasado reciente, se base en una combinación de contemplación solitaria y apoyo colectivo.[167] Como vimos en el capítulo IV al ocuparnos de la plegaria privada, quienes deseaban apartarse de las rutinas cada vez más complejas del hogar y el trabajo con finalidades de meditación espiritual se enfrentaban a serios problemas prácticos. El *mindfulness* propone una solución encuadrada y estructurada para la tarea. En su centro hay un ejercicio secularizado de meditación silenciosa que tiene sus raíces tanto en el cristianismo monástico como en el budismo. "La idea básica —explicaba su creador, Jon Kabat-Zinn— es crear una isla de ser en el mar del constante hacer en el que nuestra vida suele estar sumergida, un tiempo en el cual permitimos que todo el 'hacer' se detenga."[168] Se empieza con una técnica aprendida de escucha del cuerpo y manejo de su respiración. Poco a poco, los sujetos se separan de la miríada de angustias y compromisos de su vida externa y comienzan a tener una confianza más profunda en sus propios sentimientos y su propia autoridad.

Es necesario un esfuerzo. Kabat-Zinn destaca que "sería incorrecto pensar en la meditación como un proceso pasivo. Hace falta una buena cantidad de energía y esfuerzo para regular la atención y mantenerse auténticamente calmo y sin reaccionar".[169] Pero tan pronto como termina el ejercicio diario, se puede retomar la vida social. Siempre es posible contar con entrenamiento y apoyo para las destrezas y la disciplina que se requieren. El practicante está, por el momento, completamente desligado de todas las estructuras externas y al mismo tiempo respaldado por la

participación en un movimiento teorizado, documentado y organizado. Todos, salvo el trabajador o el administrador de un hogar muy apremiados, pueden permitirse los cuarenta y cinco minutos por día que es preciso dedicar al ejercicio. A diferencia de los retiros organizados, que imponen sustanciales costos de tiempo y dinero a los participantes, esta práctica tiene pocos obstáculos materiales.[170]

La intensa subjetividad de la nueva cultura espiritual eludió "la inmensa indiferencia de las cosas" que había matado a Martin Decoud en Gran Isabel. Las estructuras de la autoridad religiosa o institucional que antaño habían facilitado o controlado el apartamiento solitario perdieron su peso durante el siglo siguiente. En tanto que la evolución darwiniana había puesto en tela de juicio que la naturaleza fuera una fuente benigna de renovación moral, ahora la contaminación global ponía fin al escape prístino de la civilización urbana y la búsqueda de una liberación de la presión de la vida social se volvía, en cambio, hacia adentro. El *mindfulness* es la soledad hecha a medida de la tardomodernidad: ecléctica, privatizada y de fácil comercialización.[171] El sitio de Amazon del Reino Unido presenta actualmente más de cincuenta mil versiones de libros que contienen la palabra *mindfulness* en el título. La práctica se promueve como un recurso adicional para reducir el estrés personal, cualquiera que sea su causa. Su relación con las estructuras específicas de la desigualdad o la injusticia social o económica es en el peor de los casos opcional, y en el peor, inexistente.

VII. Un reexamen de la "epidemia de vidas solitarias"

El aumento del aislamiento

Mientras yo escribía este libro, el gobierno conservador británico designó a Tracey Crouch como la primera "ministra de Soledad" del mundo. En octubre de 2018, Crouch publicó su estrategia, titulada "A Connected Society".[1] La entonces primera ministra, Theresa May, encontró tiempo para lanzar el documento un día en que enfrentaba otra crisis por el bréxit. En el correspondiente comunicado de prensa, May describía la magnitud del problema: "Hasta una quinta parte de todos los adultos del Reino Unido se sienten solos todo o casi todo el tiempo".[2] Este cálculo inflaba la estimación contenida en la propia estrategia, a saber, que "entre el 5% y el 18% de los adultos del Reino Unido se sienten solos a menudo o siempre".[3] La cifra más alta procedía de un estudio encargado por la Co-operative Society y la Cruz Roja británica en 2016, que llegaba a la conclusión de que el 4% de las personas de más de 16 años siempre se sentían solas, y un 14% adicional padecía esa situación con frecuencia. Solo el 20% de la población adulta manifestaba no haber sufrido nunca de aislamiento.[4] La cifra más baja provenía del corpus de investigaciones del propio gobierno. Como parte de la preparación para la estrategia contra el aislamiento, se pidió a la

Office for National Statistics que hiciera un nuevo análisis de los datos recolectados para su encuesta regular sobre la vida comunitaria. Cuando se preguntaba a los encuestados "¿con cuánta frecuencia se siente solo?", el 5% de la muestra respondía "a menudo/siempre".[5]

La diferencia entre los datos oficiales y el resumen en cuatro partes de la primera ministra era de alrededor de ocho millones de personas solitarias. La renuencia a dejar de lado el cálculo más alarmante reflejaba el discurso más general sobre el problema. El principal grupo de presión en el terreno, Campaign to End Loneliness ["Campaña para poner fin al aislamiento"], fundado en 2011, había adoptado las cifras de Co-op/Cruz Roja. En el momento de la publicación de "A Connected Society", la sección "Los datos sobre el aislamiento" de su sitio web afirmaba que "más de nueve millones de personas del Reino Unido, de todas las edades adultas –más que la población de Londres– están solas siempre o a menudo".[6] La Comisión sobre el Aislamiento dirigida por Jo Cox, establecida por esta parlamentaria antes de su asesinato en junio de 2016 y llevada adelante por algunos de sus colegas, ejerció presión en favor de la creación de un ministerio y una estrategia que se ocuparan del aislamiento sobre la base de los mismos datos.[7] La cifra publicada más reciente procede de un estudio transnacional financiado por el Wellcome Trust para una serie de la Radio 4 de la BBC sobre "la anatomía del aislamiento", que se difundió cuando el gobierno lanzó su estrategia. Una muestra autoseleccionada de cincuenta y cinco mil personas de 237 países generó el descubrimiento de que "un tercio de la gente se siente sola a menudo o muy a menudo".[8]

El pesimismo estadístico se acompañaba de una inflación en la retórica del debate. Sobre la base de una amplia revisión de la literatura, el historiador Keith Snell concluye que "el aislamiento se diagnostica hoy ampliamente como una 'epidemia' o 'plaga' moderna".[9] La idea de que la situación es comparable a una crisis masiva de la salud se remonta al menos a la década final del siglo pasado y en 2016 constituyó la base de un documental televisivo de la BBC sobre "la era del aislamiento".[10] El programa también afirmaba que "se ha descripto al país como la capital europea del aislamiento". Este sorprendente descubrimiento procedía de otro informe de la Office for National Statistics, "Measuring National Well-Being: European Comparisons, 2014". El documento se limitaba a mostrar una serie de figuras que clasificaban a los países de la Unión Europea por su respuesta a proposiciones como "necesidad de apoyo frente a un grave problema personal o familiar" o "sentirse cercano a las personas de la zona".[11] Correspondió a un periodista de un diario de calidad calcular que, en el conjunto de los cuadros, el Reino Unido tenía en total el peor desempeño entre todas las naciones, y acuñar la frase "capital del aislamiento" que entró de inmediato al torrente sanguíneo del debate público.[12] Más adelante, también en 2014, el escritor George Monbiot repitió la idea en un artículo titulado "The Age of Loneliness is Killing Us", que citaba una serie de datos demostrativos de que "el aislamiento grave [...] está creciendo en Inglaterra a una velocidad asombrosa".[13] La afirmación tiene su paralelo en lo sostenido en la encuesta más reciente sobre la soledad en Estados Unidos, a saber, que "los índices de individuos solos han saltado del 14% en la década de 1970 a más del 40% en nuestros días".[14]

Es difícil establecer una serie temporal confiable respecto de la incidencia del aislamiento. Los datos publicados dependen en gran medida de estados de ánimo o experiencias autoevaluadas en relación con categorías que se modifican de una encuesta a otra. Variaciones inmensas se basan en distinciones subjetivas entre "siempre", "la mayoría" o "parte" del tiempo. Frente a la gama de datos de su propio documento, no es de sorprender que entre las recomendaciones de la nueva estrategia del gobierno figure la construcción de "una base probatoria más sólida".[15] Hay sin embargo una serie de investigaciones dispersas que se remontan hasta la década de 1940 y que nos permiten hacer alguna estimación de la escala y la dirección del cambio. Las pruebas más coherentes se relacionan con los ancianos, de quienes en un inicio se suponía que eran las personas en mayor riesgo debido a esta forma de sufrimiento. Dichas pruebas sugieren que los niveles informados estaban en el extremo inferior de la gama que hoy circula en el debate público, y que no hubo un crecimiento significativo de los porcentajes a lo largo de dos terceras partes del siglo. En 2003, Christina Victor y sus colegas llegaron a la conclusión de que

> parece haber pocas pruebas sólidas o convincentes para sugerir o bien que experimentamos una epidemia de aislamiento en la vejez, o bien que los índices de aislamiento han aumentado marcadamente con el tiempo. [...] Entre el 5% y el 15% de la población de más de sesenta y cinco años experimenta, según su propia evaluación, un aislamiento significativo ("muy/a menudo solo"), y ese porcentaje se ha mantenido estable a lo largo de los últimos sesenta años.[16]

Los datos de una serie de países occidentales desde 1948, reunidos por Clare Wenger y sus colegas, revelaban resultados de similar envergadura.[17] En ese contexto, la cifra del 5% que respondía "a menudo/siempre" en el estudio de 2018 de la Office for National Statistics, si bien relacionada con la totalidad de la población adulta, no parece un valor atípico.

Surgen aquí, por lo tanto, dos cuestiones. La primera es la naturaleza de la creciente preocupación por el aislamiento, que ha llegado a verse como un fracaso emblemático de nuestro tiempo. Una combinación de factores demográficos, políticos, culturales, ideológicos y médicos ha creado una categoría de la experiencia que es, en sus perfiles, tan extensa como la patología de la melancolía que se desplegó con tanta amplitud antes del siglo xx.[18] El pánico también ha alcanzado el plano personal. "La angustia de aislamiento —afirmaba el primer estudio de largo aliento del tema en 1961— es una difundida afección en la sociedad contemporánea."[19] En su encuesta de 2015 sobre "el aislamiento pasado y presente y su efecto en nuestra vida", Ami Rokach dice que "todos experimentamos su dolor ardiente, la alienación social y los efectos negativos sobre nuestra autoestima".[20] Ya se lo evitara o no, el temor de quedar sin compañía se consideró, en la sociedad del siglo xx y comienzos del siglo xxi, como una fuerza formativa.

La segunda cuestión, que será el tema de la última sección de este capítulo, es el límite crítico entre la soledad y el aislamiento. La nueva estrategia del gobierno se basa en una formulación muy utilizada de Daniel Perlman y Letitia Anne Peplau, que en 1981 describieron "un sentimiento subjetivo poco grato de falta o pérdida de compañía. Se produce cuando experimentamos una disparidad

entre la cantidad y la calidad de las relaciones sociales que tenemos y las que queremos".[21] Esta construcción tiene la ventaja de diferenciar entre el aislamiento, como un estado sentido, y la reclusión social, como un hecho físico; sin embargo, omite aclarar la distinción crucial entre el tiempo a solas que se valora y se acoge y la ausencia de compañía íntima que es una causa de emociones negativas que van desde una pena agobiante hasta un sufrimiento intenso.[22] Stephanie Dowrick hace una útil distinción entre la soledad, que es estar "razonablemente cómodo con uno mismo", y el aislamiento, estar "incómodamente solo sin alguien".[23] "En la soledad —escribe Thomas Dumm—, cada uno de nosotros está a solas pero sin embargo no solo, porque está más o menos felizmente ocupado de sí mismo, junto a sí mismo de una manera positiva."[24] La ausencia de esa absorción es el comienzo del aislamiento. "Nuestra lengua ha percibido sensatamente esos dos lados del estar solo del hombre —escribió Paul Tillich—. Ha creado la palabra 'aislamiento' *[loneliness]* para expresar el dolor de estar solo. Y ha creado la palabra 'soledad' *[solitude]* para expresar la gloria de estar a solas."[25] La definición más sucinta del aislamiento es "soledad fallida".[26] Esto pone en primer plano una pregunta crucial: ¿por qué, en prácticamente todas las encuestas que se remontan hasta la década de 1940, una mayoría sustancial de la gente que vivía temporal o permanentemente sola no menciona sentirse aislada? Habida cuenta del pronunciado crecimiento de los hogares donde viven ancianos y personas solas, la cuestión no es por qué hay tanto aislamiento grave, sino por qué hay tan poco.

El pánico

El aislamiento se identificó por primera vez como un problema moderno durante el conflicto con Hitler. En el extenso período transcurrido entre Dunkerque y el desembarco en Normandía, el frente interno se consideró crucial para la defensa del país. Por primera vez en una democracia liberal, el gobierno comenzó a interesarse de manera sistemática en los sentimientos que la gente del común tenía sobre su vida. Así como antes había sido suficiente con que obedecieran la ley, observaran los dogmas básicos del cristianismo y reprodujeran generaciones sucesivas de trabajadores disciplinados, ahora era importante conocer lo que se denominaba vagamente su "moral". Existía el temor de que las primeras derrotas militares, combinadas con el bombardeo de centros de población y el racionamiento de los artículos de primera necesidad, socavaran la voluntad de resistir. En medio de la dislocación social del conflicto, era de particular interés la perspectiva de las mujeres. Mientras se llamaba a filas a sus maridos y se evacuaba a sus hijos, existía el peligro de que ellas se volvieran contra el esfuerzo nacional, debilitando así la disciplina de las tropas y disminuyendo su aporte a la economía de guerra.

Se encargaron entonces investigaciones, sobre todo a Mass Observation, de cuya fundación previa a la guerra sacaron partido políticos ansiosos. La atención se centró en una categoría de la experiencia rara vez mencionada o reconocida. "En los casos en que el reclutamiento afecta de cerca a las mujeres —informaba un estudio de 1940—, su angustia y aislamiento se convierten en el tema principal de sus pensamientos. En diarios, conversaciones y

cartas hay historias de madres que han quedado solas y son, al parecer, incapaces de adaptarse a la situación."[27] Perdían a sus hombres, reclutados por las fuerzas armadas, y sus hijos eran enviados a lugares lejanos. Si mantenían su papel de madres, tenían que abandonar sus redes familiares de apoyo en los pueblos y las ciudades. "Para la mayoría de ellas —comprobaba Mass Observation—, con excepción de las muy jóvenes o las más adaptables, esto significó no el comienzo de una nueva vida social, sino simplemente la destrucción de la anterior, y no condujo a otra cosa que al encierro y el aislamiento."[28]

Sin embargo, la conclusión de las investigaciones no era que la falta de compañía implicara una actitud de rechazo del esfuerzo bélico. Al contrario, generaba un cambio de énfasis por lo cual se pasaba del dominio privado al público. "Una vez llamados a filas maridos e hijos varones y evacuados muchos niños —informaba Mass Observation—, las mujeres tenían pocos incentivos para querer permanecer en la soledad de su casa maltrecha e incómoda, apartadas de la sociedad, ya que el punto focal de la sociedad moderna se encuentra [...] en las oficinas, fábricas y talleres, no en los hogares."[29] Las formas del esfuerzo bélico variaban desde la ampliación de los papeles tradicionalmente desempeñados por las mujeres jóvenes en particular hasta el remplazo de los hombres en la industria pesada.[30] Junto con diversos tipos de actividad voluntaria, el reclutamiento militar de las mujeres comenzó en 1940.

Una respuesta común a los nuevos deberes era una sensación de escape del monótono encierro de la vida hogareña. Un informe de 1940 sobre "las mujeres en el esfuerzo bélico" señalaba: "Tal vez sea porque están solas o aburridas, [pero] el deseo de estar con

otra gente es particularmente notorio".[31] En vez de que el aislamiento probara ser un obstáculo a la lucha colectiva, su evitación se convertía en un incentivo para la acción. Nella Last, que llevó uno de los diarios más detallados de los años de guerra, se sintió cada vez más deprimida al inicio del conflicto. La vida en casa era ardua y solitaria. Sus hijos varones mayores estaban en las fuerzas armadas; tenía poca comunicación comprensiva con su marido, de quien pensaba que nunca debería haber dejado a su madre, y el duro esfuerzo de manejar la economía doméstica con raciones de guerra desgastaba su ánimo y sus energías. Pero luego se incorporó al Women's Voluntary Service (WVS) de su ciudad natal, Barrow-in-Furness, que administraba un centro de apoyo a una serie de iniciativas públicas en el lugar. El escape del silencio doméstico suscitó una celebración inmediata.

> He encontrado compañerismo —escribió en su diario en septiembre de 1940—, y risas y alegría inesperadas, comprensión y simpatía. Estas sacaron a relucir insospechados pequeños dones con ideas y organización para ganar dinero. [...] He encontrado una serenidad mental y una resolución que el año pasado, a esta altura, eran o parecían ser imposibles, y doy gracias a Dios y rezo para conservarlas y que sean aún más grandes cuando surja la necesidad.[32]

Ella fue una de las muchas personas para quienes el final del conflicto implicó la reaparición de un sentimiento de pobreza social. En retrospectiva, el esfuerzo comunitario en la WVS había sido el punto alto de su vida en la ciudad.

El descubrimiento del aislamiento durante la guerra se expandió después de 1945 hacia dos áreas conectadas. La planificación de la nueva sociedad contemplaba un creciente problema de relaciones sociales entre los ancianos.[33] Durante el siglo XIX, la proporción de

la población de 65 años o más se mantuvo estable en un 4% o 5%. Comenzó a crecer en el período de entreguerras y llegó a casi el 12% en 1961, en camino a su nivel actual, situado apenas por encima del 18%.[34] El primer gran examen de este sector de la sociedad lo realizó J. H. Sheldon ya en 1948. "El aislamiento [...] es de considerable importancia, no solo por su patetismo inherente, sino también porque parece haber algunas razones para suponer que puede contribuir a precipitar un colapso de la salud mental en los ancianos afectados."[35] Estudios adicionales realizados en las décadas de 1950 y 1960 confirmaron su conclusión básica.[36] La intensidad de la experiencia de quienes informaban estar solos era variable. En el centro del problema se situaba la pérdida.

> Aproximadamente la quinta parte de los ancianos de la muestra —señalaba Sheldon— se vio afectada en alguna medida por el aislamiento. Su gravedad va de una sensación intermitente a una desolación anímica cuya experiencia es desgarradora. Esta última se constata casi siempre cuando un anciano ha perdido a su cónyuge y, entonces, tiene que vivir solo, o es el único sobreviviente de una familia de hermanos que antes vivían juntos.[37]

Entre los estudios de posguerra realizados con ancianos, el más influyente fue el dirigido por Peter Townsend en 1957. Este comprobó que "la razón subyacente del aislamiento en la vejez es, más que el encierro, la desolación".[38] La ruina de la salud y el ánimo tenía que ver con la pérdida irreversible de un compañero íntimo de larga data. En ese grupo, el sufrimiento era agudo. "Me siento tan solo —informó uno de los participantes en el estudio— que podría llenar la tetera con lágrimas."[39] En una encuesta transnacional ulterior, se comprobó que entre el 2% y el 3% de los ancianos vivía sin absolutamente ningún contacto humano significativo.[40] El

cambio demográfico reforzó la investigación cualitativa. Como señalamos en el capítulo v, la posguerra fue testigo del aumento despiadado de los hogares unipersonales.[41] El cambio resultó particularmente dramático entre los ancianos. Hacia fines de los años sesenta, una cuarta parte de los hombres y apenas por encima de la mitad de las mujeres de más de 65 años vivían solos. En este grupo, el determinante más común de la estructura del hogar era la transición hacia la viudez.[42]

El segundo factor generador del interés de posguerra en el aislamiento fue la reactivación del programa de eliminación de asentamientos informales. Mientras las urbanizaciones municipales recibían a sus nuevos inquilinos y el Partido Laborista perdía una serie de elecciones en los años cincuenta, los investigadores procuraron comprender las consecuencias del rápido cambio en la vida urbana. Se afirmó entonces que la mudanza de los barrios marginales generaba nuevas formas de distancia social. Se decía que el centro de la vida familiar se trasladaba al interior doméstico. A cambio de más habitaciones, agua corriente y jardines, los residentes de las nuevas casas parecían haber perdido contacto con sus vecinos. Los hombres viajaban más de ida y vuelta de sus trabajos y las tiendas y otros recursos comunitarios se instalaban con lentitud. Las encuestas reducían de manera radical la transición de una cultura basada en la calle a otra basada en la casa, que había sido visible en ciudades grandes y pequeñas desde al menos fines del siglo XIX, y sobrestimaban la calidez comunitaria de los viejos barrios, a los cuales pocos de los nuevos inquilinos deseaban volver. No obstante, había fundamentos en su examen de los aprietos de las esposas trasplantadas, que en sus nuevas casas se

veían frente a la falta de compañía adulta durante los largos días. Un estudio de posguerra sobre los matrimonios de clase obrera comprobó que "en muchas casas, sobre todo las de los suburbios en crecimiento, se advierte el aislamiento y el encierro de las mujeres desconectadas incluso de sus parientes, y la consecuente monotonía de su vida".[43] En el estudio más influyente, publicado en 1957, y del que a lo largo de la década de 1960 se vendió medio millón de ejemplares de una edición en rústica de Penguin, Michael Young y Peter Willmott descubrían que en su urbanización municipal de referencia, "Greenleigh" (Debden), las mujeres eran particularmente vulnerables. "Las que no siguen a sus maridos a la sociedad del lugar de trabajo —y el aislamiento es una de las razones comunes para hacerlo— tienen que pasar a solas la jornada, 'mirándonos al espejo el día entero', según decían."[44]

Las investigaciones sociales reflejaban una preocupación creciente frente a la posibilidad de que las fuerzas de la modernidad estuvieran generando imprevistos problemas de sociabilidad. La combinación entre el Estado de bienestar y el auge del consumo de posguerra producía un choque entre la gratificación individual y las relaciones íntimas. Lo que Mark Abrams describía en 1959 como la "sociedad centrada en la casa" creaba nuevos riesgos de encierro.[45] El aislamiento se consideraba como el síntoma visible de una tensión cada vez más inmanejable entre la búsqueda de confort material y el cultivo de relaciones personales estables y satisfactorias. En ese proceso, el Estado de bienestar era un bien ambiguo. Si la ambición era solucionar las carencias de la depresión y la dislocación doméstica de tiempos de guerra, el resultado era una nueva categoría de víctima. Una serie de reformas que iban

desde la destrucción de comunidades establecidas desde mucho tiempo atrás hasta la creación de una burocracia oficial más grande y poderosa hacían que los miembros más vulnerables de la sociedad, incluidas las madres jóvenes y los ancianos, fueran impotentes para impedir la desaparición de las redes de apoyo. La descripción más icónica de este proceso fue la película para televisión *Cathy Come Home*. de 1966, dirigida por Ken Loach sobre un guion de Jeremy Sandford.[46] En ella, la joven familia de Cathy se desarma poco a poco debido a la combinación de un marido inútil, vecinos cada vez menos solidarios y una serie de funcionarios de cara larga. En la última escena, la protagonista queda desconsolada y sola cuando los servicios sociales se llevan a la fuerza a sus hijos.

La resonancia del aislamiento aumentó por obra de avances contemporáneos en la pujante disciplina de la psiquiatría. Cada vez se hacía más referencia al impacto de los estados de ánimo en el bienestar físico. Cuando los progresos médicos prometían por fin una victoria sobre la tuberculosis y otras enfermedades mortales hasta entonces imposibles de prevenir, la atención se volvía hacia los beneficios potenciales que podían obtenerse mediante el tratamiento de la enfermedad mental. "Antaño, la enfermedad infecciosa fue la principal causa de muerte y discapacidad —proclamaba G. M. Carstairs en la conferencia Reith de 1962—, pero hoy son otras las fuentes donde encontramos amenazas para la vida y la plenitud del ser."[47] Al mismo tiempo, el concepto de disfunción psicológica se amplió para incluir enfermedades capaces de afectar a grandes sectores de la sociedad. El discurso se basaba en la experiencia de dos guerras mundiales, tanto en el frente como en el país.[48] Se identificaron nuevos tipos de sufrimiento cuya

incidencia era extendida y cuyos orígenes estaban en circunstancias extremas de la experiencia cotidiana. El interés de la profesión ya no se limitaba a las personas internadas en asilos, donde había ciento cincuenta mil pacientes en la década de 1950.[49] Al contrario, un corpus creciente de investigaciones, particularmente asociadas al trabajo de Erving Goffman,[50] sostenían que la reclusión prolongada era en sí misma un motor de sufrimiento. Tanto la localización de la enfermedad mental como las causas del colapso nervioso debían buscarse en la familia y la comunidad en las que estas estaban inmersas.[51] Era preciso investigar las relaciones sociales con las que los pacientes habían cargado en su niñez o las estructuras en las cuales vivían ahora.[52]

En 1959, un trabajo de la distinguida psicóloga germanoestadounidense Frieda Fromm-Reichmann, publicado póstumamente, incorporó la afección del aislamiento a la creciente lista de enfermedades mentales. Fromm-Reichmann afirmaba que "el miedo al aislamiento es el destino común de los integrantes de nuestra cultura occidental".[53] Como consecuencia, las estrategias de resistencia estaban incorporadas al manejo de las relaciones sociales. "El aislamiento —escribía Fromm-Reichmann— parece ser una experiencia tan dolorosa y temible que la gente hace prácticamente de todo para evitarlo."[54] El miedo a estar solo daba forma al manejo de las relaciones sociales y, a la vez, impedía una consideración perspicaz de sus características. La incidencia real del aislamiento era capaz de producir una destrucción ilimitada en el ser interior del individuo. "El aislamiento real —explicaba Fromm-Reichmann— [...] conduce en última instancia al desarrollo de estados psicóticos. Paraliza emocionalmente y deja desamparadas

a las personas que lo padecen."[55] La categoría decimonónica de melancolía renacía como una enfermedad letal que, causada por la ausencia de intercambio social, al mismo tiempo impedía a quien la padecía entablar una comunicación interpersonal eficaz.[56] El psicólogo se veía frente a un paciente al que su experiencia forzaba al silencio. "En su forma prototípica —escribía Fromm-Reichmann—, este aislamiento es de una naturaleza tal que quien lo sufre no puede comunicarlo."[57] La práctica misma de la profesión psiquiátrica estaba en riesgo. El paciente, en el diván, ya no podía hacer un relato de su colapso nervioso.

El aislamiento era un caso especial de un fracaso de las relaciones sociales que amenazaba en todas partes al ciudadano de la posguerra. Sus raíces se buscaban cada vez más en el desarrollo infantil, sobre todo tal como lo planteaba el influyente trabajo de John Bowlby. Diversas formas de delincuencia adulta y sufrimiento psicológico se remontaban a la naturaleza del apego del bebé a su madre. "Entre los desarrollos más significativos de la psiquiatría durante los últimos veinticinco años —escribía Bowlby en 1952—, se cuenta el constante aumento de las pruebas de que la calidad del cuidado parental que el niño recibe en sus primeros años es de vital importancia para su salud mental futura."[58] Bowlby compartía con los investigadores sociales de su tiempo la conclusión de que, en el caso de los miembros más vulnerables de la sociedad, las formas de la modernidad estaban erosionando sistemas de apoyo más amplios. "El problema de los niños desfavorecidos quizá solo llegue a una grave escala en comunidades donde el grupo familiar más amplio ha dejado de existir. Esta situación caracteriza a muchas comunidades de la civilización occidental."[59] La solución no estaba

en los intentos de sustituir la iniciativa colectiva perdida. Ningún servicio social o médico, por bienintencionado que fuera, podía reproducir el lazo crucial con la figura materna que, escribía Bowlby, está "en contraste con la privación casi total que aún es frecuente en instituciones, guarderías residenciales y hospitales, donde el niño carece muchas veces de alguien que lo cuide de manera personal y con el cual pueda sentirse seguro".[60] Lo importante, a su entender, era no solo la presencia física de la madre, sino la relación íntima que se desarrollaba con el bebé en crecimiento. Otro adulto podía desempeñar ese papel, siempre que fuera una presencia constante y cariñosa. El daño, que podía extenderse a lo largo de toda la vida, se provocaba cuando el niño se sentía solo con su madre, por carecer de un marco íntimo dentro del cual fuera posible elaborar los sentimientos iniciales de angustia y culpa. Tras los primeros seis a doce meses, era muy difícil reparar el daño. El psiquiatra se encontraba en cambio frente al doble vínculo esbozado por Fromm-Reichmann, con un adulto asocial incapaz de interactuar con sus contemporáneos o con el profesional que procuraba aliviar su afección.

Hasta la publicación en 1989 del precursor estudio de Anthony Storr,[61] pocos psicólogos se interesaban en el límite entre aislamiento y soledad. La gran excepción fue un contemporáneo de Bowlby, Donald Winnicott. Este reaccionó contra la insistencia dominante en el estado negativo entre sus colegas y en la sociedad en general.[62] "Probablemente sea válido decir —señalaba en 1958 — que en la literatura psicoanalítica se ha escrito más sobre el *miedo* o el *deseo* de estar solo que sobre la *aptitud* de estar solo. [...] Me inclino a pensar que nos debemos una discusión sobre los

aspectos *positivos* de la capacidad de estar solo."[63] Sus investigaciones sugerían que la capacidad de sentirse satisfecho con la compañía de sí mismo era un rasgo normal y necesario del niño en crecimiento. El hecho de estar solo se redefinía como un estado positivo. La observación empírica indicaba que "mucha gente llega, en efecto, a ser capaz de disfrutar de la soledad antes de salir de la infancia, y pueden incluso valorarla como una de sus más preciosas posesiones".[64] La clave de este logro estaba en la manera en que el bebé aprendía a estar solo en presencia de su madre. En el centro de ese desarrollo exitoso había una paradoja. El niño únicamente podía aprender a estar solo si estaba presente un adulto en quien confiaba. El trabajo de Winnicott sentó las bases para ulteriores exploraciones de la soledad, pero en su propio tiempo no consiguió en modo alguno morigerar la aprensión acerca de las consecuencias de una crianza distante. Todo giraba alrededor de la calidad de la comunicación entre los miembros íntimos de la familia. El desarrollo exitoso seguía siendo "dependiente de la conciencia que el bebé tiene de la existencia continua de una madre confiable cuya confiabilidad hace posible que aquel esté solo y disfrute de estarlo, por un período limitado".[65] Las rupturas de las relaciones domésticas, sobre todo en los críticos primeros años, eran una gran amenaza a la ulterior salud mental adulta.

Junto con la preocupación por la mala salud psicológica y las formas asociadas de comportamiento antisocial, ha habido un crecimiento más reciente de los estudios sobre las consecuencias corporales del aislamiento. Los orígenes de la investigación actual pueden, otra vez, situarse en las décadas de la posguerra. La creación del Servicio Nacional de Salud, unida a un compromiso de

brindar viviendas e ingresos adecuados a una población anciana en expansión, planteó la pregunta aún sin respuesta de si el Estado no estaba generando costos que nunca iba a poder solventar en su totalidad. Los primeros estudios de J. H. Sheldon, Jeremy Tunstall y otros comenzaron a ocuparse de las implicaciones para la salud de la supervivencia hasta edades avanzadas, particularmente entre quienes eran viudos y vivían solos.[66] Al mismo tiempo, la disciplina de la epidemiología, aún en su infancia a fines de los años cuarenta, empezó a proporcionar las herramientas para medir la interacción entre comportamientos sociales y resultados médicos en poblaciones completas. Una evolución adicional y más reciente fue el aumento del interés en la interfaz entre salud psicológica y salud fisiológica y, más puntualmente, la cuestión de si los estados de ánimo podían causar efectos biológicos específicos, incluida una mortalidad prematura. Lo que Judith Shulevitz denominó "la letalidad del aislamiento" se convirtió en tema de extendidos comentarios entre políticos, grupos de presión y la prensa.[67] La lista de resultados posibles creció con rapidez. Hacia el momento en que el gobierno británico lanzó su estrategia contra el aislamiento en 2018, la situación se asociaba a prácticamente todas las crisis médicas contemporáneas.

> Se estima que su impacto en la salud —afirmaba el documento— está en el mismo nivel que otras prioridades en materia de salud pública, como la obesidad o el hábito de fumar. Las investigaciones muestran que el aislamiento se asocia a un mayor riesgo de inactividad, consumo de tabaco y comportamientos arriesgados; mayor riesgo de enfermedad coronaria y derrame cerebral; un mayor riesgo de depresión, baja autoestima, mención de problemas de sueño y una mayor respuesta al estrés, y deterioro cognitivo y un mayor riesgo de alzhéimer.[68]

El lenguaje alarmista mezclaba una serie de complejidades irresueltas en la investigación. Como todos los comentarios en este campo, dependía de la descripción que la propia población objetivo hacía en respuesta a las encuestas con cuestionario. Así, por ejemplo, John y Stephanie Cacioppo, que tenían abundantes publicaciones en el campo de la neurociencia social, insistían en *The Lancet* en que un tercio de la población de los países industriales padecía de aislamiento y una de cada 12 personas lo padecía "severamente". Sobre la base de ese descubrimiento, afirmaban que los efectos "no son atribuibles a alguna peculiaridad del carácter de un subconjunto de individuos, son el resultado del problema que afecta a las personas comunes y corrientes".[69] Por otra parte, dicho problema era "contagioso", afirmación que prestaba respaldo a quienes se referían con desenvoltura a una "epidemia" de aislamiento. Pero, a diferencia de anteriores inquietudes en materia de salud pública, como el hábito de fumar y la obesidad, a los cuales se asociaba la nueva crisis, no había una medida objetiva del sufrimiento. Los cigarrillos podían contarse y a la gente podía pesársela. En el caso del aislamiento, empero, las distinciones entre grave y menos grave eran en su mayor parte un constructo de los investigadores, que aplicaban categorías adjetivales como una manera de ordenar sus datos.[70] La escala de aislamiento de la University of California en Los Ángeles, que desde 1978 ha sido la base del 80% de la investigación empírica en Estados Unidos, requiere que los encuestados se incluyan por sí mismos en uno de cuatro casilleros: "nunca", "rara vez", "a veces" o "a menudo".[71] La escala es internamente coherente y genera estadísticas que pueden compararse a lo largo del tiempo o en relación con otros fenómenos.

No refleja, sin embargo, la complejidad de la experiencia a lo largo de una vida. No hay una razón intrínseca por la cual el aislamiento, como cualquier estado emocional, deba incrementarse a través de cambios sustanciales, sin importar cómo se los llame y quién lo haga. En un nivel más granular, el aislamiento tampoco avanza necesariamente en una única escala de intensidad. Algunas de sus formas no son más o menos que otras, sino tan solo diferentes.

La soledad misma ha sido pocas veces objeto de una medición cuantificable. Vimos en el capítulo IV que la imposición del confinamiento solitario se debilitaba debido a la incapacidad de los capellanes para contar la cantidad de presos a quienes habían logrado convertir.[72] A pesar de todas las deficiencias metodológicas, el aislamiento se ha convertido en un acontecimiento estadístico y es probable que siga siéndolo, porque desde la Segunda Guerra Mundial se lo ha visto cada vez más como un asunto para el debate y la intervención política. El intento limitado que se ha hecho hasta el momento de establecer una escala de la soledad solo ha logrado demostrar que, en un grupo de estudiantes de grado, quienes sienten preferencia por ella tienden a pasar más tiempo a solas.[73]

Una segunda complejidad ha sido la cuestión de la causalidad. Si bien había una asociación del aislamiento con una salud endeble, no estaba claro cuál conducía a cuál. Los primeros estudios de este creciente problema solían centrar la atención en el impacto de la movilidad reducida sobre la sociabilidad.[74] Las restricciones físicas para salir de la casa y los problemas de comunicación causados por la mala vista o la mala audición incrementaban la dificultad de mantener un contacto personal servicial. A su vez, estos factores eran exacerbados por cuestiones como la inadecuación del

transporte local, la lejanía de los establecimientos médicos y el deterioro de los servicios sociales. "Quienes informaban tener una enfermedad o discapacidad de larga data —concluía el reciente estudio de la Office for National Statistics— eran significativamente más propensos a decir que se sentían solos 'a menudo/siempre' y 'parte del tiempo'."[75] Sugerentes investigaciones médicas recientes han hecho notar la existencia de un vínculo directo entre estados de ánimo y problemas fisiológicos que pueden incrementar el riesgo de enfermedad y muerte. Se ha comprobado que el aislamiento tiene un impacto sobre la resistencia vascular, el sistema inmune, la actividad antiinflamatoria y la producción de dopamina.[76] Las formas de letalidad estudiadas por Judith Shulevitz son de amplio espectro. "Una lista parcial de las enfermedades físicas que se estiman causadas o exacerbadas por el aislamiento —escribe— incluiría el alzhéimer, la obesidad, la diabetes, la alta presión sanguínea, las enfermedades cardíacas, las enfermedades neurodegenerativas e incluso el cáncer: los tumores pueden hacer una metástasis más rápida en las personas solitarias."[77]

Gran parte de ese trabajo está en una etapa inicial y tropieza con el obstáculo de su dependencia de estudios transversales que no logran establecer interacciones de largo término entre los factores físicos y psicológicos.[78] Cuando hay un efecto demostrado sobre el cuerpo, su impacto directo en la mortalidad es difícil de medir. Además, el límite entre los factores comportamentales y biológicos sigue siendo poco claro. Hace tiempo que se sostiene, por ejemplo, que la mala salud entre quienes se califican de solitarios tiene que ver con el hecho de que estos omiten ir a un médico y contarle sus síntomas. Quienes no tenían a nadie que los cuidara eran menos

proclives a buscar ayuda cuando la necesitaban por primera vez.[79] Se ha identificado un cúmulo de "comportamientos relacionados con la salud" entre los solitarios, incluyendo malos patrones de sueño, excesivo consumo de alcohol, ejercicio insuficiente y una ineptitud general para cuidarse.[80] La reciente y muy citada revisión en gran escala de la literatura hecha por Julianne Holt-Lunstad y sus colegas insiste en una asociación entre aislamiento y morbilidad, pero tiene la precaución de dejar abierto el sentido del proceso. "Futuros investigadores —advierte— tendrán que confirmar la hipótesis de que, cuando los individuos están enfermos (y necesitan presumiblemente apoyo), su riesgo de mortalidad aumenta de manera sustancial si no cuentan con un respaldo social."[81]

Una dificultad final es la naturaleza del discurso público. Hay una confusión entre las consecuencias directas informadas del aislamiento y las analogías que despiertan la atención. Por un lado están los descubrimientos epidemiológicos que enuncian que, sea cual fuere el flujo causal, hay, como sostiene el artículo de John y Stephanie Cacioppo publicado en *The Lancet* en 2018, "un aumento del 26% en el riesgo de mortalidad prematura" en el tercio de la población que, según estiman los autores, está sola.[82] Por otro, hay una propensión creciente a transferir al aislamiento las angustias que despiertan amenazas bien establecidas a la salud pública, como los cigarrillos, la obesidad, el abuso de sustancias y la demencia. De tal modo, por ejemplo, la presentación hecha por Theresa May de la estrategia gubernamental contra el aislamiento declara que "la investigación muestra hoy que [este] es tan perjudicial para nuestra salud física como el hábito de fumar".[83] Circula con amplitud una afirmación según la cual ese estado es tan peligroso como el

consumo de 15 cigarrillos por día. Declaraciones de ese tipo pertenecen al ámbito de la retórica más que al del diagnóstico. La gama de posibles variaciones en ambos lados de la ecuación hace que la asociación carezca de sentido. Su circulación puede explicarse en parte por la dinámica de la actividad de los grupos de presión. Organismos que procuran recaudar fondos y elevar su perfil público se asocian a la autoridad de campañas que, en el caso del hábito de fumar, se remontan hasta más de sesenta años atrás. Hay un impulso para medicalizar la agenda de protesta, a pesar de las voces que advierten que no hay píldoras para curar el aislamiento.[84] Sin embargo, los grupos de presión son el producto de una sensación más amplia de pánico. La tendencia constante a hacer juicios de valor de una negatividad extrema tiene sus raíces en una aprensión más general acerca de los fracasos de la tardomodernidad.

La sensación de crisis se manifiesta en dos niveles. En el gobierno, existe la preocupación de que el ciudadano solitario sea una consecuencia no prevista de la búsqueda necesaria de la ganancia individual en una sociedad marcada por el debilitamiento de las redes sociales. Es prudente prestar más atención a las personas que no cuentan con un apoyo suficiente de familias o comunidades o de los servicios públicos encargados de responder a tales carencias. Aunque tienen una larga historia por detrás, los fracasos amenazan tener consecuencias de corto plazo, sobre todo en las urnas. "A Connected Society" no es otra cosa que un documento de gran espectro. Generaliza el problema del aislamiento, al abordar el tópico aún más amplio de las conexiones que la gente establece entre sí. Entre los organismos responsables

de tomar medidas se cuentan no solo el gobierno estatal y los gobiernos locales, sino también organizaciones y espacios de la comunidad, empresas con sus prácticas relativas al personal y una multitud de organizaciones voluntarias y de beneficencia. La estrategia afirma "reconoce[r] que el gobierno no puede hacer el cambio por sí solo, y expone una vigorosa concepción del modo en que todos podemos tener un papel en la construcción de una sociedad más conectada en términos sociales".[85] Hay una modesta inversión en iniciativas como el Building Connections Fund y una esperanza proporcional en que los emprendimientos comunitarios reduzcan las presiones de costos sobre el Servicio Nacional de Salud. El documento resucitó el proyecto de "gran sociedad" de David Cameron, que los comentaristas creían enterrado desde mucho tiempo atrás, y ese fue tal vez el momento en que Theresa May estuvo más cerca de implementar su compromiso con la justicia social, tal como lo planteara en Downing Street al asumir su cargo.

Para los críticos del enfoque de los conservadores, el desafío es más fundamental. El aislamiento es la patología representativa de la alta modernidad. No es un problema social de un sector en particular ni un desafío pasajero a las políticas públicas, sino el reflejo de la incapacidad generalizada de las formas contemporáneas de intimidad de tolerar lo que George Monbiot describe como "egoísmo competitivo e individualismo extremo".[86] Monbiot ha puesto en marcha su propio proyecto relacionado con el aislamiento, que despliega una gama de medios digitales en una campaña contra lo que representa, a su juicio, la destrucción en gran escala de lo que significa ser un humano sociable. Se hace acopio de todos los datos sobre la morbilidad médica y psicológica

para plantear un argumento contra el neoliberalismo rampante. El aislamiento es la consecuencia de un proceso en virtud del cual "hemos hecho pedazos el mundo natural, degradado nuestras condiciones de vida, entregado nuestras libertades y posibilidades de satisfacción a un hedonismo compulsivo, atomizador y triste, en el cual, tras consumir todo lo demás, empezamos a ser presa de nosotros mismos".[87] El ejército de las personas solitarias, puestas bajo la amenaza de una vida empobrecida y una muerte prematura, es a la vez una medida del fracaso del tardocapitalismo y una fuente de energía en pro de una reforma fundamental. En este discurso, los números importan. Los riesgos de colapso comunitario son inmensos, y las probabilidades de evitar las consecuencias negativas son escasas y están reduciéndose. La desconexión social es el malestar; la protesta colectiva es la solución.

Aislamiento y soledad

En el discurso sobre el aislamiento, la soledad aparece como una doble negación. Es el estado de quienes no están en compañía y no se sienten solos. No es frecuente que se hable de la experiencia por su nombre, a pesar de que constituye la mayoría de las respuestas en la mayor parte de las encuestas. Keith Snell se refiere a ella como "una situación deseada y no solitaria, afín a un resultado de privacidad satisfecha".[88] Como ha señalado Sara Maitland, el intenso debate público sobre el aislamiento ha tenido el efecto de oscurecer la función positiva de la soledad.[89] Cabe sostener, sin embargo, que el impacto de la tardomodernidad sobre las relaciones

sociales se encuentra en el límite entre soledad y aislamiento.[90] Cuando Johann Zimmermann consideró el asunto a fines del siglo XVIII, destacó, como hemos visto, la importancia del movimiento entre estar a solas y estar en compañía.[91] La soledad segura y productiva tenía que ver con una elección. El individuo debía ser capaz de entrar y salir libremente de un estado solitario. Como la mayoría de sus contemporáneos, Zimmermann no utilizaba el término "aislamiento"; sin embargo, la soledad destructiva, que examinó en detalle, correspondía en gran medida al uso moderno de la palabra. El daño se producía cuando se hacía que el individuo, contra su voluntad, se apartara de la compañía o abrazara una forma de soledad, por ejemplo la del voto monástico o la melancolía intensa, de la cual no había escape. De conformidad con la visión predominante sobre el tema, Zimmermann suponía que solo de una categoría particular de varones educados podía confiarse en que navegaran con seguridad entre la soledad creativa y la soledad nociva. En nuestro tiempo la tela se ha ampliado para incluir a hombres y mujeres de todas las edades y todas las clases, pero el énfasis en el manejo de la transición entre los estados sigue siendo totalmente válido. Como concluyen los psicólogos Christopher Long y James Averill, "la voluntariedad o el grado de control que una persona tiene en una situación puede ser el factor más importante que incline la balanza entre una experiencia de soledad positiva y una experiencia de aislamiento".[92]

El marcado aumento de los hogares unipersonales desde la Segunda Guerra Mundial ha alimentado gran parte de la sensación actual de crisis.[93] Sin embargo, una serie de estudios han puesto en tela de juicio la asociación entre la condición física de vivir solo y el

dolor emocional del aislamiento.[94] Desde las investigaciones de Peter Townsend en los años cincuenta y sesenta hasta la de Christina Victor y sus colegas en tiempos más recientes, se ha establecido que lo que hacían en su mayor parte los ancianos, cuyos patrones de vida habían sido los primeros en hacer sonar la alarma respecto del encierro social, era aprovechar oportunidades y no sufrir una privación.[95] Letitia Peplau, que encabezó las investigaciones sobre el tema en Estados Unidos durante la década de 1980, sostenía que la extendida creencia de que los ancianos solos "tenían una vida social empobrecida" era "un mito".[96] La cuestión no era que, después de 1945, la vieja generación se hubiera forjado una nueva ambición, la de vivir separada de sus hijos u otros parientes durante el mayor tiempo posible. Antes bien, como en el caso relacionado de la privacidad, una serie de condiciones materiales hacían cada vez más posible la realización de aspiraciones abrigadas durante largo tiempo.[97] El deseo de una vida autónoma se tornó más fácil de cumplir con el establecimiento de jubilaciones adecuadas en 1948 y las mejoras asociadas en las rentas vitalicias, las condiciones habitacionales y la asistencia médica y social. Las parejas dejaban para otro momento la mudanza con sus hijos y las viudas sobrevivientes seguían manejando su hogar mientras estaban en condiciones físicas de hacerlo.[98]

Poco a poco, el temor a perder la independencia fue en los ancianos una fuerza más poderosa que el miedo al aislamiento. En cohortes más jóvenes, cuya inclinación y aptitud de mantener unidades sociales separadas habían aumentado más recientemente, había una gama más amplia de necesidades y

circunstancias, pero la capacidad de determinar cómo vivir era común a todas ellas. En todas las edades había ganancias percibidas, desde los veinteañeros que no querían volver a la casa de los padres ni compartir la vivienda con personas relativamente ajenas a ellos, hasta los individuos maduros que buscaban una autonomía ilimitada entre relaciones o se inclinaban por temperamento a disfrutar de su propia compañía en vez de vivir en pareja.[99]

La factibilidad de vivir solo se fortalecía gracias a la creciente flexibilidad de las redes sociales. En las primeras décadas de la posguerra, el lugar físico y las formas de asistencia emocional y material estaban estrechamente asociados en la mayoría de las comunidades. El estudio pionero de Sheldon sobre los ancianos solitarios comprobó que "comparativamente poca gente mayor tiene una vida de completo encierro, ya que la gran mayoría vive en contacto con sus hijos, de modo que es preciso considerarlos como parte de la unidad familiar y no como individuos aparte".[100] El 4% de su muestra vivía efectivamente al lado de un hijo. Pese a las ulteriores transiciones de los barrios marginales a las urbanizaciones suburbanas, aun en la década de 1980 los ancianos no estaban, en promedio, más lejos de sus hijos más cercanos que en las comunidades de principios del siglo XIX.[101] Con el tiempo las distancias se alargaron, pero la capacidad de las familias de reconocer y cumplir sus obligaciones con miembros potencialmente apartados se mantuvo en gran medida intacta.[102] Los abuelos seguían participando en la vida de hijos y nietos y, a su vez, podían esperar asistencia material y emocional si se veían en dificultades.[103] Lejos de remplazar el papel de los miembros de la

familia, el crecimiento del compromiso con amigos sin parentesco, ya fuera en la localidad, el lugar de trabajo o sitios más distantes, lo fortaleció.[104] A partir de 1950, la difusión de la propiedad de automóviles en la clase obrera hizo que el contacto físico ya no estuviera limitado a la distancia que se podía recorrer a pie o a la disponibilidad de transporte público. Mucho antes de la revolución digital, la soledad en red, la capacidad de quienes estaban físicamente solos de disfrutar de un contacto de apoyo con parientes o amigos lejanos, empezaba a ser más significativa. El teléfono superó finalmente a la correspondencia a mediados de los años setenta y siguió siendo la forma más usada de conectarse hasta hace una década. En 2007, la Encuesta Británica de Actitudes Sociales preguntó a los participantes cuáles eran los medios que utilizaban para mantener el "contacto con un amigo íntimo, un pariente o alguna otra persona cercana a usted (aparte de su cónyuge o pareja) para hablar de cómo se sienten o simplemente para ponerse al día". Para las mujeres, la conversación cara a cara era todavía el medio más ampliamente utilizado: el 51% hablaba con los íntimos "todos o casi todos los días". El segundo canal más empleado era el teléfono, con un 47%. Los mensajes de texto y los correos electrónicos todavía estaban rezagados, con 35% y 29% respectivamente. Cuando se consideraban todas las formas, los hombres eran peores comunicadores, aunque no tanto si se trataba de dispositivos digitales.[105]

Ya hablaran o no con la familia y los amigos, quienes vivían solos tenían una gama más amplia de diversiones en sus hogares. Como se examinó en el capítulo v, las mejoras del espacio doméstico, la prosperidad de los hogares y los sistemas de comunicaciones

expandieron los pasatiempos que atraían la atención en ausencia de compañía. En materia de diversión, había una agenda más abundante, al margen de que el individuo buscara espacio dentro de una casa o consumiera tiempo cuando él mismo era su propia compañía. A comienzos del siglo xxi, Chris Phillipson y sus colegas volvieron a las comunidades en las que se habían hecho las encuestas clásicas de la posguerra. Identificaron en ellas 139 actividades de ocio a las que se dedicaban los ancianos. Estos se ocupaban en una serie de actividades de larga data que ahora eran más accesibles y en innovaciones más recientes como mirar televisión o viajar en vacaciones. El antiguo pasatiempo de la lectura era aún la diversión más común, mientras que la caminata, el recurso básico para el esparcimiento a lo largo de los siglos tanto para ricos como para pobres, se situaba en el cuarto lugar entre las más corrientes.[106] A medida que el hogar unipersonal dejaba de ser una presencia social marginal y se convertía en una característica reconocida de una serie cada vez más diversa de situaciones de vida, el mercado, del mismo modo, se ajustaba gradualmente a una nueva categoría de demanda de los consumidores. Los supermercados vendían alimentos empaquetados que cubrían las necesidades individuales. Las cafeterías servían un tentempié sin invadir la burbuja de la privacidad personal que rodeaba a sus clientes. Los servicios de entrega a domicilio proveían a quienes no estaban dispuestos a comer o hacer compras solos en lugares públicos.[107] Se preparaban paquetes de vacaciones, a mayor costo, para viajeros sin compañía.

El deseo de vivir solo se acentuó debido a lo que Anthony Giddens ha denominado el proyecto reflexivo de la

tardomodernidad.[108] La existencia de más opciones en las formas de intimidad permitia y a la vez exigía una mayor consideración de la propia identidad. Una revisión continua de los valores y aspiraciones personales era la condición de una intimidad abierta y confiada. No era imperativo emprender esa reflexión en una situación de apartamiento físico, pero la búsqueda de algún espacio donde examinar o desarrollar la conciencia de sí mismo se convirtió en una propuesta cada vez más atractiva, como se señaló en el capítulo anterior. El apartamiento podía ser temporario o asumirse como un plan a más largo plazo. En relatos recogidos por Mass Observation durante la Segunda Guerra Mundial es posible entrever, en medio de la intensa privación, una sensación de entusiasmo en relación con la creciente factibilidad de una vida independiente.

> Para mí el hogar es el lugar donde puedo ser un individuo completo —explicaba una testigo—. Ahora yo misma me ocupo de todo un apartamento, que he adaptado a mi personalidad, donde puedo recibir a mis amigos o retirarme en soledad a hacer lo que quiero, comer cuando quiero; en síntesis, un lugar donde he perfeccionado el arte de estar satisfactoriamente sola.[109]

El argumento central de Anthony Storr en su estudio de la soledad planteaba que esta era una condición necesaria para el desarrollo de la identidad en aspectos que su propia profesión, la de psicólogo, había pasado sistemáticamente por alto. "Me parece —escribía— que lo que sucede en el ser humano cuando está solo es tan importante como lo que sucede en sus interacciones con otras personas."[110] En el caso particular de las mujeres, era atractivo escapar a lo que antaño habían sido las abrumadoras demandas de los hijos y los quehaceres domésticos, para considerar con detenimiento quiénes eran ellas mismas y quiénes querían llegar a

ser. En la introducción a la compilación de ensayos editada por ella, *The Center of the Web. Women and Solitude*, Delese Wear comprobaba que "muchos de los autores piensan la soledad como un respiro para reflexionar sobre las identidades. Dentro de esas indagaciones, la soledad es una condición/un lugar para renovar el ánimo, depurar los pensamientos, hacer frente a nuestra manera de vivir y a menudo de trabajar, separada de otras vidas que vivimos dentro de los muchos tipos de familias que hemos creado".[111] También se prestaba atención al valor de la soledad en la transición a la adultez. Los estudios de adolescentes hechos por Reed Larson y sus colegas han hecho hincapié en la importancia, para el desarrollo de la identidad, de la aptitud de apartarse a voluntad de la compañía de adultos y pares.[112] Ya se trate de retirarse detrás de una puerta cerrada con llave dentro del hogar parental o de instalarse en un apartamento o en una habitación separada en la universidad, la soledad fieramente afirmada no es un rechazo de la sociedad, sino un recurso necesario para aprender a participar en ella.

Hay fundamentos para sostener, por lo tanto, que el vivir solo es menos una patología de la tardomodernidad que una consecuencia directa y frecuentemente valorada de las fortalezas que la definen. El interrogante clave es en qué circunstancias la soledad se transforma en aislamiento. En muchos de los tratamientos del tema hay un determinismo implícito. Se estima que los cambios demográficos cuantificables producidos desde 1945, en particular el envejecimiento de la sociedad y el rápido crecimiento de los hogares unipersonales, conducen directamente a formas de sufrimiento mental y fisiológico asociadas a la ausencia de compañía. Es

provecho concentrarse en cambio en la cuestión del libre albedrío. Como ha sostenido hace poco Jon Lawrence, "es importante reconocer que este crecimiento masivo de la vida sin compañía es en gran parte una consecuencia de elecciones personales que la mayor riqueza ha hecho posibles".[113] La búsqueda de un espacio para uno mismo dentro de una relación o el apartamiento completo de esta siempre han sido estrategias de vida. Eran riesgos calculados que no siempre terminaban en los resultados previstos. Un satisfactorio *hobby* privado que se cultivaba en la casa podia erigir barreras inesperadas con una pareja. Simon Garfield comenzaba el relato de su pasión por la filatelia con un preámbulo apenado, aunque lleno de humor. "Le conté a mi mujer mi amorio [con las estampillas] con toda franqueza, una tarde, en una caminata por la costa de Kent —escribía—, y a partir de ahí las cosas se movieron con rapidez. Al cabo de una semana yo dormía en mi estudio, y al cabo de un mes, en un apartamento alquilado."[114] La decisión de abandonar una relación insatisfactoria con la esperanza de encontrar algo mejor podía resultar en un período a solas mucho más largo de lo previsto. En otras circunstancias, los beneficios esperados se contrastaban con los costos conocidos. En su estudio del papel en expansión de la amistad, Ray Pahl resumía la evaluación de riesgos que está en el centro de cualquier acto de asociación con otros. Tomando el ejemplo de una mujer que "prefiere estar sola y tener espacio para vivir la vida a su manera", sostiene que

> esa, con seguridad, es una decisión que ella tiene que tomar. Reconocerá que de vez en cuando esto puede llegar a implicar un aislamiento, pero cierto aislamiento es parte de la condición humana. Quienes están atrapados todo el día con niños pequeños pueden sentirse solos al extremo de sufrir una

> depresión clínica; otros, que están casados con una persona amable, digna, pero fundamentalmente sosa y aburrida, tal vez se sientan intensamente solos por momentos.[115]

El tiempo es de por sí un factor crítico. Una de las definiciones del aislamiento es que se trata de una soledad que se ha extendido más tiempo de lo previsto o lo deseado.[116] Investigaciones recientes han sugerido que el estado se representa como una curva en forma de u, con los puntos más altos de sufrimiento entre los de los primeros y los últimos años.[117] Este descubrimiento está relacionado con el aumento de la cantidad de transiciones en la vida de la mayoría de la gente. Al comienzo del período abarcado por este libro, era probable que hubiera pocos cambios significativos en las circunstancias sociales o económicas de un individuo. Durante la infancia, el trabajo productivo y la escuela, en la medida en que la hubiera, estarían entrelazados. Podía llegar a haber un trabajo como aprendiz o un período de servicio doméstico con cama adentro en torno de los 14 años; luego venía el matrimonio y al cabo de corto tiempo una familia, para terminar con unos pocos años, a lo sumo, de la pareja sola luego de la partida de los hijos. Si bien cada uno de los trabajos podía ser breve, era improbable que hubiera un gran cambio de ocupación, y las mudanzas desde el lugar de nacimiento solían tener como destino poblaciones cercanas con las que los migrantes ya estaban familiarizados.

En contraste, la tardomodernidad ha presenciado la multiplicación de lo que la reciente estrategia gubernamental ha denominado "puntos desencadenantes", y con ella una expansión de la gama de opciones en lo referido a las formas de sociabilidad.[118] Dichas opciones incluyen el cambio de escuela en la infancia, la partida del

carreras a lo largo de la vida, una mayor propensión a comenzar y terminar relaciones intimas y el alargamiento del período posterior a la crianza de los hijos, que podria a su vez entrañar cambios adicionales de lugar o actividad. En cada uno de esos puntos hay una posibilidad de periodos de aislamiento cuando el individuo planea un nuevo paisaje de relaciones. Su significado depende del cálculo de costos y beneficios que apuntala un cambio, en el que las ganancias esperadas se contrastan con periodos de pérdida o incertidumbre. El resultado podria experimentarse como soledad si las consecuencias de la transformación se disfrutan, o como aislamiento si el período de ajuste se extiende en demasía o las ganancias compensatorias son demasiado escasas. Hay hoy tantas oportunidades de cambio que los estudios se han visto en dificultades para encontrar participantes que nunca se hayan topado con momentos de aislamiento en su vida. La expectativa también condiciona esas experiencias. Una de las razones por las cuales los individuos que están en los últimos años de la adolescencia o los primeros de la veintena tienen una presencia tan considerable en los cuadros referidos al aislamiento es que les resulta difícil estimar cuánto durará un período a solas y cuentan con menos herramientas para hacerle frente.[119] Los jóvenes creen que el presente nunca terminará; los viejos saben que casi todo pasa, incluso los malos tiempos.[120]

En muchos de esos puntos de transición el encuentro con el aislamiento es de por si tan breve que el sufrimiento es ligero y el contraste con lo que Lars Andersson llama "soledad voluntaria, temporaria y autoinducida" no tiene gran significación.[121] Empieza a

importar cuando la necesidad restringe las posibilidades de elegir y no hay probabilidad de escape a ningún futuro previsible. El tiempo nunca es más amenazante que en esos momentos. Gladys Langford fue una de las diaristas más prolíficas de Mass Observation, ya que registró sus actividades y pensamientos diarios entre 1936 y 1940. Su matrimonio había llegado a su fin dado que el marido la había abandonado al cabo de poco tiempo. Ahora, ya cercana a la cincuentena, sin haber vuelto a casarse e insatisfecha con su profesión de maestra, describía con amargura un aislamiento interminable que solo rompía de tanto en tanto la visita de Leonard, un amante casado.

> Hoy tengo sobre los hombros al perro negro de la melancolía —escribía—. Estoy corta de dinero y tengo aún menos ganas de salir de casa. Había pensado que tal vez Leonard viniera hoy, pero por supuesto no vino, así que me quedé echada en una silla, leyendo o escribiendo y lamentando el paso del tiempo y el fallecimiento de los amigos. No he hecho nuevos. ¿Cómo voy a poder? No encajo con "nadie" y si voy de visita por lo común soy la única invitada, mientras el odio de salir de casa se vuelve cada vez más intenso. Me siento como si ya estuviera medio muerta.[122]

Una diarista de la misma época, Nella Last, a quien ya conocimos mientras buscaba la sociedad del trabajo voluntario en Barrow durante la guerra, todavía estaba casada, pero con un hombre con quien no podía comunicarse. Una vez que se marcharon sus hijos, quedó encerrada en una casa medio vacía. En una memorable imagen, decía que los intentos de romper el silencio y lograr que su marido se interesara en algo eran "como tratar de encender un fósforo en un pedazo de musgo húmedo".[123] Tanto Gladys Langford como Nella Last eran mujeres desempoderadas, incapaces de escapar a las consecuencias de largo plazo de una errónea elección

conyugal. Aun así, Nella Last podía encontrar momentos de soledad placentera en viajes en el día al cercano distrito de los Lagos, pero en el centro de su vida había un profundo aislamiento atemporal.

Cuando la relación íntima era satisfactoria a lo largo de un periodo prolongado, el dolor de una eventual pérdida era aún más grande.[124] En ese momento, todas las elecciones significativas quedaban en el pasado. No había posibilidades de reconsideración, ninguna manera de alcanzar un nuevo equilibrio entre los estados bienvenidos y no bienvenidos del estar a solas. Los intentos de condolerse hechos por parientes y amigos, en vez de aliviar la sensación de pesar, la fortalecían. La búsqueda de otros podía parecer una traición a la pareja perdida.[125] Como había explicado Harriet Martineau a mediados del siglo XIX, lo mejor que podían hacer quienes tenían que vérsela con la agonía y la muerte era consumir en silencio el sufrimiento.[126] Lo máximo que podía intentarse era sumirse en lo que cabría denominar la soledad de la pérdida, cuando el sobreviviente, para soportar lo peor de su dolor, seguía manteniendo una conversación con su amor difunto. La experiencia podía terminar con un gradual regreso a la sociedad o con el agravamiento de la salud o la muerte, sobre todo en los dos primeros años. Durante la posguerra, una serie de organizaciones comenzaron a complementar el papel tradicional de la Iglesia en el ofrecimiento de ayuda a los dolientes. Cruse Bereavement Care se fundó en 1959 y otras organizaciones voluntarias, incluido el Marriage Guidance Council, brindaban consejos a las personas abandonadas, ya fuera debido a una muerte o a la ruptura de una relación.[127] No solo la tranquilidad mental estaba amenazada. Entre

de marido y las convenciones predominantes de la conformidad conyugal. Aun así, Nella Last podía encontrar momentos de soledad placentera en viajes en el día al cercano distrito de los Lagos, pero en el centro de su vida había un profundo aislamiento atemporal.

Cuando la relación íntima era satisfactoria a lo largo de un periodo prolongado, el dolor de una eventual pérdida era aún más grande.[124] En ese momento, todas las elecciones significativas quedaban en el pasado. No había posibilidades de reconsideración, ninguna manera de alcanzar un nuevo equilibrio entre los estados bienvenidos y no bienvenidos del estar a solas. Los intentos de condolerse hechos por parientes y amigos, en vez de aliviar la sensación de pesar, la fortalecían. La búsqueda de otros podía parecer una traición a la pareja perdida.[125] Como había explicado Harriet Martineau a mediados del siglo XIX, lo mejor que podían hacer quienes tenían que vérsela con la agonía y la muerte era consumir en silencio el sufrimiento.[126] Lo máximo que podía intentarse era sumirse en lo que cabría denominar la soledad de la pérdida, cuando el sobreviviente, para soportar lo peor de su dolor, seguía manteniendo una conversación con su amor difunto. La experiencia podía terminar con un gradual regreso a la sociedad o con el agravamiento de la salud o la muerte, sobre todo en los dos primeros años. Durante la posguerra, una serie de organizaciones comenzaron a complementar el papel tradicional de la Iglesia en el ofrecimiento de ayuda a los dolientes. Cruse Bereavement Care se fundó en 1959 y otras organizaciones voluntarias, incluido el Marriage Guidance Council, brindaban consejos a las personas abandonadas, ya fuera debido a una muerte o a la ruptura de una relación.[127] No solo la tranquilidad mental estaba amenazada. Entre

las afirmaciones de una asociación del aislamiento con la salud física, el impacto del duelo sobre la mortalidad está bien establecido.[128]

De la consideración del límite con frecuencia poroso entre aislamiento y soledad se desprenden dos conclusiones generales. La primera es que el aislamiento, de algún modo, no es el producto exclusivo de los fracasos del pasado reciente. El duelo y sus consecuencias no se inventaron entre fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI. A lo sumo, para la mayoría de la población, el hecho ha quedado pospuesto para una edad más avanzada. Tampoco se atestiguaron entonces por primera vez formas de aislamiento dentro de uniones establecidas. Al contrario, el crecimiento del matrimonio de compañía, por muchas que sean las reservas que puedan tenerse con referencia al concepto, probablemente incrementó la incidencia del discurso cara a cara en la mayoría de los hogares. El gran cambio que se ha producido radica en la multiplicación de los "puntos desencadenantes" generados por los movimientos educacionales, ocupacionales y geográficos y por la diversidad e inestabilidad crecientes de las relaciones íntimas. En este aspecto, el argumento de las descripciones más alarmistas del aislamiento, en el sentido de que este se está convirtiendo en una experiencia casi universal, tiene cierta entidad.[129] La cuestión, sin embargo, es la profundidad del sufrimiento que entraña. En este aspecto, el aislamiento ha estado entrelazado con la condición humana y es esencial en las estrategias de vida que todos tienen que negociar y casi todos, en algún punto, fracasan en manejar satisfactoriamente.[130]

La segunda conclusión es que la asociación del aislamiento con los fracasos de la tardomodernidad se originó menos en la interfaz entre intimidad e individualismo que en la incidencia de la desigualdad material y las restricciones de las finanzas públicas que se han vuelto más pronunciadas desde el crac financiero de 2008. De una u otra manera, la expansión de las formas de soledad recreativa que se exploraron en el capítulo v tenía que ver con una prosperidad creciente de los hogares, un mejor acceso a los sistemas de comunicación y el establecimiento del Estado de bienestar. Había más dinero para gastar en diversiones solitarias, más espacio dentro de las casas, una mejor tecnología, jubilaciones más altas y una mayor asistencia de los servicios sociales y de salud locales y nacionales. Los cambios significaron no tanto la invención de nuevos deseos como una capacidad más grade de cumplirlos. Con todo, el encuentro de tiempo, espacio y recursos para disfrutar de la soledad todavía dependía de la posesión de una serie de ventajas físicas y sociales.[131] Esto era particularmente cierto en el caso de las mujeres, cuya aptitud para disfrutar de las formas de apartamiento recreativo desarrolladas por los hombres fue una de las características del siglo xx, sobre todo en la posguerra. Las restricciones mencionadas por Virginia Woolf en *Un cuarto propio* nunca desaparecieron del todo. En 1998, en su celebración de la soledad de las mujeres, Delese Wear advirtió que los autores que ella había examinado eran en su mayor parte "blancos y privilegiados y no tenían personas bajo su dependencia inmediata".[132]

La dificultad de disfrutar de la soledad y contener al mismo tiempo el aislamiento creció con la caída de la prosperidad personal y

colectiva.[133] Aunque en este campo también hay problemas de definición y medición, datos recientes sugieren que catorce millones de personas, más de una quinta parte de la población del Reino Unido, están en la pobreza y un millón y medio son indigentes.[134] La inversión de la tendencia de la posguerra a la reducción de la desigualdad ha tenido múltiples efectos en el campo de las relaciones sociales. La privación ha impactado directamente en la soledad bajo la forma de viviendas inadecuadas, insuficiente dinero sobrante para gastar en pasatiempos personales y exclusión de la movilidad física y virtual en lo referido a sistemas de transporte y el uso de internet.[135] Como Eric Klinenberg ha sostenido hace poco, una infraestructura social empobrecida hace que los ancianos y las personas sin posibilidades de moverse sean más vulnerables al encierro y las adversidades mentales y físicas resultantes.[136] En el mejor de los casos, los individuos tienen que volver a formas más básicas de placer solitario que se examinaron al final del capítulo v, como las caminatas, la lectura o la casi ubicua televisión.[137] Los pobres también tienen menos probabilidades de disfrutar del acceso a los servicios que pueden aliviar la experiencia o la amenaza del aislamiento. Entre las exploraciones todavía provisionales de la interacción del sufrimiento mental y físico, se sabe desde hace tiempo que la mala salud y la discapacidad graves son causas de aislamiento, en particular, pero no exclusivamente, entre los ancianos.[138] "A Connected Society" respalda la afirmación de Scope, la organización de beneficencia dedicada a la discapacidad, acerca de que el 45% de quienes están en edad laboral y el 85% de los adultos jóvenes discapacitados experimentan alguna forma de aislamiento.[139] Esta situación plantea de inmediato la cuestión de la

calidad del acceso a cirugías y hospitales en las zonas más pobres y la prestación de asistencia de largo plazo en el ámbito local.

El programa de austeridad posterior a 2010 desafía cualquier intento de desarrollar una estrategia gubernamental en ese campo. En el período de la posguerra se desarrolló una economía mixta de apoyo.[140] Junto con las iniciativas comerciales, como los servicios de citas y las prestaciones sociales nacionales y locales, surgieron una serie de organizaciones voluntarias que complementaban el esfuerzo colectivo y urgían a implementar mejoras. Hacia la década de 1970, los consultorios sentimentales de las florecientes revistas femeninas comenzaban a recibir quejas no solo de quienes eran incapaces de establecer relaciones, sino también de personas que se sentían solas dentro del matrimonio o desamparadas a causa de un abandono o un divorcio. En *Woman*, Anna Raeburn respondía habitualmente dirigiendo a quienes le escribían a un conjunto en expansión de organizaciones voluntarias locales y en red, como la National Federation of Solo Clubs, el National Council for the Divorced and Separated o los Samaritanos, y a servicios municipales como las bibliotecas, los espacios de reunión y los cursos educativos.[141] Desde entonces, el alcance de las instituciones voluntarias se ha ampliado con el desarrollo de un apoyo basado en la web, que conecta a los solitarios entre sí y a fuentes de asistencia.

Sin embargo, frente a la incapacidad del Estado de gastar sumas significativas para superar el carácter todavía incompleto del acceso a internet y la continua desinversión en servicios cruciales como las bibliotecas públicas, las instituciones recreativas comunitarias y los servicios sociales para adultos; la perspectiva de un ataque eficaz e

integrado contra las formas más agudas de aislamiento parece remota. El tema se ha tornado representativo, no de las contradicciones en las relaciones sociales de nuestro tiempo, sino de la crisis cada vez más intensa en la distribución de la riqueza y la provisión de servicios públicos.

VIII. Conclusión.
La soledad en la era digital

En el transporte público de nuestros días, es probable que los pasajeros estén sentados en medio de una compañía distante. Junto a ellos, a través de mesas y pasillos, habrá viajeros absorbidos en sus celulares o provistos de auriculares con cancelación de ruido que les proporcionan un silencio aislante más absoluto, aunque también más estéril, de lo que nadie, o casi nadie, podía tener a su alcance en el pasado. Por entonces, los cuartos vacíos en interiores domésticos estaban rara vez aislados de la vida en otros lugares de la casa. En los campos y los bosques, el caminante solitario estaba rodeado por el canto de las aves y el susurro del viento a través del pasto y los árboles. Tal vez solo la celda del monje ofrecía una ausencia de sonido semejante, aunque de vez en cuando se oían el golpeteo de sandalias contra los pisos de piedra de los claustros y el tañido de las campanas que marcaban las horas canónicas.

La revolución digital representa la culminación de la búsqueda no solo de la sociabilidad sino, más importante, también de su ausencia. Al comienzo de esta historia se sugirió que había tres categorías de la soledad como práctica: la soledad física, la soledad en red y la soledad absorta. Desde el siglo xix, las dos últimas cobraron mayor importancia. En una isla cada vez más poblada, las

dificultades de encontrar espacio han crecido y tornan más atractivos, en la misma medida, los medios alternativos de apartarse de la compañía. El anterior debate sobre la soledad interesaba a una audiencia que podía imaginar con facilidad una alternativa a la vida urbana. A pesar de la acelerada expansión de la ciudad capital, cuatro quintas partes de la población todavía vivían en el campo, a la vista de sembradíos o paisajes menos cultivados. La ulterior urbanización y expansión de las redes de transporte no podía dejar de ejercer presión sobre lo que a fines del siglo XVIII parecía ser el teatro más obvio de la soledad. Como consecuencia, en una multitud de iniciativas sociales y recreativas, los individuos sacaron provecho de la tecnología de las comunicaciones no solo para conectarse con amigos y relaciones distantes y otros entusiastas, sino también para apartarse de la vida transcurrida en interiores y espacios externos atestados a fin de concentrarse en pensamientos y actividades privadas.

La invención de la World Wide Web en 1991 y el ulterior desarrollo de programas y herramientas para aprovechar sus capacidades dieron respuesta a demandas muy arraigadas tanto de la soledad en red como de la soledad absorta. Los auriculares con cancelación de ruido, diseñados en un principio en beneficio de los pilotos y pasajeros de aviones, podían utilizarse ya fuera para disfrutar del silencio o como una versión más eficiente y cara del Sony Walkman.[1] Pasaron a formar parte del arsenal de productos de consumo destinados a permitir las conexiones con personas distantes y masas de información y entretenimiento. Una de las razones de que la aceptación de las redes y los dispositivos haya sido tan rápida e irreversible en los comienzos del siglo XXI es que

ofrecen una solución al perenne problema de cómo estar a solas y, no obstante, también en compañía.

Las innovaciones claves no tienen mucho más de diez años de antigüedad. El lanzamiento del teléfono inteligente en 2007, y su creciente uso para enviar mensajes de texto asincrónicos, más que para conversar, han creado la figura emblemática de nuestro tiempo, silenciosamente encorvada sobre un objeto sostenido con la mano, bien sea en un espacio separado o mentalmente apartada de la presión inmediata de la gente. Por lo menos, el iPhone y sus competidores han asignado a los dedos una actividad que les faltaba desde la declinación del hábito de fumar. Hacia 2018, la comunicación digital estaba por llegar a su punto de saturación entre las personas de menos de 50 y 55 años, y los teléfonos inteligentes remplazaban cada vez más a las computadoras como medio de acceso a internet. Casi el 90% de los adultos británicos están en línea y pasan un promedio de veinticuatro horas por semana con sus dispositivos.[2] Entre los jóvenes, a ambos lados del Atlántico, el uso es generalizado. En Estados Unidos, los adolescentes envían un promedio de treinta o más textos por día, y hace poco se comprobó que el 45% de la cohorte está "en línea de manera casi constante".[3] La tecnología y los mercados de consumo han sido agentes del cambio en todo este estudio. Hicieron que la experiencia consciente de la soledad pasara de ser un privilegio de los varones educados a convertirse en la práctica de todos salvo los más pobres o los menos interesados en la era tardomoderna. En este sentido, el teléfono inteligente no ha sido una innovación disruptiva, sino más bien la culminación de un viaje a través de la correspondencia, los impresos, el teléfono, el cine y la televisión.

Para generaciones anteriores, era meramente un sueño la existencia de un dispositivo que permitiera al individuo situarse a voluntad al margen de la sociedad, pero conectarse al instante con grupos e individuos elegidos por él.

La velocidad del cambio reciente torna difícil hacer una evaluación de sus consecuencias. Johann Zimmermann debatía las implicaciones de la soledad con Petrarca a través de los cuatro siglos que los separaban, y Petrarca, a su vez, hablaba a las autoridades precristianas acerca de dilemas compartidos en el apartamiento de la sociedad. En esta prolongada cronología, la aparición por primera vez de teléfonos aptos para mensajear se produjo hace apenas un momento y su presencia en niveles de saturación en los países desarrollados es aún más reciente. Aunque se han llevado a cabo algunas investigaciones sobre los comportamientos concurrentes de diferentes grupos etarios, es demasiado pronto para preparar estudios de largo plazo respecto de su impacto sobre el curso de la vida.[4] En relación con el potencial daño psicológico y fisiológico causado a los usuarios adolescentes de medios digitales, hay una preocupación que recuerda la larga obsesión con el vicio solitario categorizado por Tissot a mediados del siglo XVIII.[5] Aún no podemos saber cómo se desempeñarán los nativos digitales a medida que crezcan y sean amantes, padres y jubilados y enfrenten nuevos desafíos en sus movimientos entre la comunicación electrónica y la comunicación verbal.[6]

Es posible, sin embargo, trazar un paralelo entre la presencia inmersiva de la nueva tecnología y la evolución de los patrones de apartamiento de la sociedad. Así como hoy los dispositivos digitales y su uso son algo común y corriente, el apartamiento de la

compañía, a lo largo de un marco temporal mucho más extenso, también dejó de ser una desviación o una novedad. La soledad se ha vuelto normal. Está incorporada a las técnicas de vida de la mayoría de los hombres y las mujeres, y es algo tan común que por momentos apenas parece digna de alusión o discusión. El drama de antagonismos del tratado de Zimmermann se ha transformado en un rico y variado conjunto de relatos cotidianos. Los "pequeños intervalos de soledad accidental" identificados por Abraham Cowley han crecido y se han diversificado, hasta llegar a estar al alcance de aquellos a quienes él llamaba "las más humildes de las personas".[7] Hombres y mujeres, adolescentes y niños aún más pequeños, tienen la capacidad de moverse entre su propia compañía y grupos sociales elegidos con una libertad y una fluidez que rara vez eran accesibles a fines del siglo XVIII. La gente ha disfrutado de más espacio doméstico, encontrado más tiempo para dedicar a sus actividades y contado con más renta disponible para gastar en pasatiempos privados. Desde 1800, el consumo promedio per cápita de bienes y servicios de mercado se ha decuplicado en los países occidentales avanzados.[8] Esta prosperidad tenía muchas maneras de manifestarse en pasatiempos colectivos y compromisos sociales. Pero también estimuló toda clase de apartamientos en los espacios domésticos vacíos, calefaccionados e iluminados donde, como proponía el epocal informe Parker Morris de 1961, diferentes miembros de la familia podían moverse entre actividades compartidas y solitarias.

El crecimiento ha reconfigurado las polaridades de la soledad. Al comienzo de este estudio, el significado de ese estado se veía en relación con su antítesis. Su prominencia a fines del siglo XVIII

reflejaba las angustias generadas por la promoción iluminista de la sociabilidad. Evoluciones más recientes no atestiguaron el triunfo de una alternativa sobre otra sino, antes bien, una reconsideración de la manera en que debe entenderse la relación entre ellas.

A lo largo de gran parte del período, la soledad en red fue vista como una compañera necesaria y cada vez más productiva de la soledad física. Como una mayor proporción de la población vivía en las animadas calles de ciudades grandes y pequeñas en expansión, la capacidad de las tecnologías de la comunicación para liberarla mentalmente de la presión de la compañía fue bienvenida. De todas las maneras de estar a solas descriptas en esta historia, la forma vicaria fue tal vez la más ampliamente practicada. Desde los Padres del desierto hasta Robinson Crusoe, los poetas románticos y Frankenstein, los relatos de exploraciones en solitario, los impresos y más adelante los medios dedicados a recreaciones silenciosas, las guías para emprendimientos solitarios, los textos sobre el resurgido monacato y las publicaciones para la mente, el cuerpo y el espíritu; la proporción de la población que ha disfrutado de la soledad desde la comodidad de sus sillones supera por mucho la de quienes la han vivido realmente, sobre todo en sus formas más extremas.

En sus aspectos más creativos, los datos y los relatos digitales han expandido aún más la capacidad de la soledad en red de abstraer a los usuarios de su entorno inmediato y permitirles relacionarse con personas distantes y mundos alternativos. El uso creciente de internet, sin embargo, ha despertado dos preocupaciones urgentes. En el primer caso, con una conciencia creciente de las capacidades de vigilancia de los medios digitales, la función de la soledad como último reino de la independencia

personal se ha contrapuesto al uso de los sistemas de comunicación para extender su alcance. En vez de enriquecer el reino del apartamiento, el teléfono inteligente conectado a motores de búsqueda y medios sociales puede empobrecerlo por completo. Las tecnologías de reconocimiento facial que comienzan a introducirse en nuestros días amenazan abolir el concepto mismo de soledad. Ya no habrá un espacio donde los individuos puedan hablarse a sí mismos sin ser vistos y oídos por agencias corporativas o estatales.

En segundo lugar, la inmersión en el universo de internet da nueva vida a la aprensión de Zimmermann cuando hablaba de la existencia de formas de apartamiento que constituían un viaje de ida. Se han planteado dudas sobre el impacto de la comunicación digital sobre un equilibrio adecuado entre lo solitario y lo social. Y se ha sostenido que el universo en línea encierra al usuario en un ámbito donde no pueden disfrutarse ni la verdadera soledad ni las relaciones interpersonales concretas.[9] Con la aplicación de términos como obsesión y adicción, en particular a los usuarios más jóvenes de internet, reaparece la preocupación por la pérdida de la interacción cara a cara.[10] Quienes pasan hasta un día por semana dedicados a enviar mensajes de texto no tendrán ni el tiempo ni la capacidad de hablar unos con otros. Según la visión de Sherry Turkle, los efectos son mutuamente destructivos. Las horas pasadas en línea impiden el desarrollo del sentido de un ser interior necesario para tener relaciones personales reales, y el declive de la comunicación hablada impide a su vez la creación de una identidad más completa. "La soledad —escribe Turkle— fortalece un sentido seguro del yo y, con ello, la capacidad para la empatía. La conversación con otros proporciona entonces un rico material para

la introspección. Así como nos preparamos a solas para hablar unos con otros, unos con otros aprendemos a embarcarnos en una soledad más productiva."[11]

En este análisis hay problemas de perspectiva histórica. En particular, carecemos de un conocimiento sistemático de la magnitud de la interacción cara a cara en las sociedades pasadas. Como hemos visto, por ejemplo, en el siglo XIX y gran parte del siglo XX, un ama de casa pasaba a menudo largas horas en un encierro forzado, sin nadie con quien hablar con excepción de los niños pequeños o las criadas, cuyos temas de conversación eran limitados por las relaciones sociales en que se encontraban. Al volver a casa, su marido bien podía no tener el interés o la energía para conversar sobre el día de su mujer, o preferir desahogarse con amigos varones en el club o el *pub*. Si el ulterior crecimiento del matrimonio de compañía incrementó la posibilidad de un intercambio sociable, la expansión paralela de los dormitorios separados para los hijos adolescentes y de los espacios privados para actividades adultas dentro de la casa erigió obstáculos adicionales a la charla casual. De igual modo, el rápido aumento de los hogares unipersonales a partir de 1945 ha creado nuevas islas de silencio en la vida doméstica. Para saber si hubo en la tardomodernidad un momento en que la conversación llegó a su punto más alto para después caer serán necesarias nuevas investigaciones.

Una de las consecuencias del debate ha sido un renovado énfasis en categorías más antiguas de apartamiento. Si los comportamientos solitarios y sociables tienen un enemigo compartido, también tienen un remedio conjunto. En ambos casos, la práctica saludable consiste en llevar adelante la vida con el

celular y la computadora portátil apagados. La atracción de la soledad física cobró últimamente más relieve, dado que las formas de la soledad absorta y en red se ven bajo la amenaza de una dependencia excesiva de la comunicación digital. La mejor manera de evitar la vigilancia es desconectarse de las redes y eludir el alcance de las cámaras. La dificultad es que, en estos comienzos del siglo XXI, muchas de las prácticas asociadas a una ausencia corporal de la compañía de otros han perdido para siempre su lustre.

La caminata solitaria por zonas campestres despobladas, que ha sido uno de los temas presentes en todo este estudio, es menos fácil de experimentar y celebrar en nuestros tiempos. El último gran viaje literario pedestre del siglo XX en Gran Bretaña fue la caminata de W. G. Sebald por la costa de Suffolk, a partir de Lowestof. *Los anillos de Saturno* es una meditación sobre la decadencia de comunidades, familias e imperios. La descripción más extensa de un lugar es un relato sobre Dunwich, que fue anegado por las olas en la Edad Media. La contaminación de la tierra y el mar es un tema recurrente. "Todos los años —escribe Sebald—, los ríos descargan miles de toneladas de mercurio, cadmio y plomo y montañas de fertilizantes y pesticidas en el mar del Norte. Una parte importante de los metales pesados y otras sustancias tóxicas se hunde en las aguas del banco Dogger, donde un tercio de los peces nacen hoy con extrañas deformidades y excrecencias."[12] No se encuentra una compensación en la agricultura, que está mecanizada y desprovista casi por completo de gente. Hacia el final del libro, Sebald se dirige desde Orford hacia el interior:

> Caminé durante casi cuatro horas y en todo ese tiempo no vi nada aparte de maizales ya cosechados que se extendían en la distancia bajo un cielo encapotado, e islas oscuras de árboles en torno de las granjas, situadas bastante lejos del camino y separadas entre sí por una o dos millas. Mientras caminaba por esa recta que parecía interminable no me crucé casi con ningún vehículo, y no supe entonces, como no sé hoy, si esa marcha solitaria era para mí un placer o un dolor.[13]

Las expediciones de ese tipo siempre habían requerido que el caminante invisibilizara a quienes trabajaban en las tierras que recorría. Ahora, el vacío de los campos no es una medida del espacio libre, sino del continuo desplazamiento de las personas por las máquinas.

Al mismo tiempo, la exploración de la naturaleza extrema, que fue durante mucho tiempo un tema de fascinación pública y celebración literaria, está irremediablemente en riesgo. Ninguno de los aventureros de comienzos del siglo XXI supone que viaja en búsqueda de una creación anterior a la Caída. A lo sumo, se valen de toda la publicidad que puedan atraer para despertar la atención acerca de problemas de contaminación y calentamiento global que no son de fácil visión dentro de las sociedades urbanas. Un aporte reciente a este género de literatura de viaje, *Outopost. A Journey to the Wild Ends of Earth*, de Dan Richards, comienza con una cita de Jack Kerouac: "Ningún hombre debería ir por la vida sin experimentar al menos una vez la saludable y hasta aburrida soledad de las tierras salvajes".[14] Luego reconoce que una empresa semejante solo puede justificarse si se utiliza para dar testimonio del daño causado a los rincones más remotos del planeta:

> Para bien o para mal, el *homo sapiens* es una especie que busca, consume y destruye. Hemos ingresado hoy a la era del Antropoceno: los humanos están arruinando el planeta. Para la Tierra tal vez sería mejor que dejáramos de explorar, a fin de que la basura humana que hoy echa a perder la cumbre del Everest y las profundidades del mar no se desparrame por todo el mundo. [...] Creo que cuanto más conocemos el mundo, cuanto más vemos, cuanto más profundamente nos comprometemos con él y entendemos su naturaleza, más probable es que seamos buenos custodios y revirtamos nuestro comportamiento sobremanera egoista y destructivo.[15]

Las iniciativas competitivas en solitario han pasado de lo heroico a lo trivial o lo deliberadamente perverso. Ya no representan la última evocación de un pasado imperial. Mientras la tecnología despoja a la carrera de veleros del Golden Globe de gran parte de su fascinación original, hace poco se organizó una competencia retro por su quincuagésimo aniversario, en la cual los competidores debían limitarse a navegar en monocascos y usar los mismos dispositivos de comunicación que Knox-Johnston y el resto de los navegantes en 1968-1969. Solo 5 de los 18 participantes completaron la carrera, en la que se impuso la "leyenda de la navegación francesa", Jean-Luc van den Heede, que tardó casi tres veces más que el récord actual.[16] Es preciso inventar tareas cada vez más oscuras para atraer la atención de los donantes. En 2018, John Farnworth, de Lancashire, hizo continuos malabares con una pelota de fútbol en su camino al campamento base del Everest. Luego caminó a solas 60 millas a través del desierto del Sahara haciendo "jueguito". Por su parte, John Ketchell, de Hampshire, completó en 2019 la primera circunnavegación en solitario del mundo en autogiro, y ese mismo año, con anterioridad, un francés,

Jean-Jacques Savin, se convirtió en el único hombre en atravesar el Atlántico en un barril sin la ayuda de remos ni velas.

El crecimiento a largo plazo del individualismo posesivo ha complicado el papel de la soledad física como una respuesta a la modernidad. Por un lado, las mejoras en el consumo y la comunicación han hecho mucho por democratizar la experiencia de comportamientos solitarios. Por otro, han mantenido vivo el papel de la soledad como una respuesta crítica al materialismo de la época. La abstención de un gasto excesivo y un trato social sobreexcitado tiene un renovado atractivo. Sin embargo, los medios institucionales para dar cabida y apoyo a ese tipo de apartamientos han perdido gran parte de su influencia.

El retorno de las órdenes de clausura a Gran Bretaña a mediados del siglo XIX y el resurgimiento del interés en la reclusión monástica luego de la Segunda Guerra Mundial generaron a la vez fascinación y repulsión, en parte debido a los edificios en que solían alojarse y las jerarquías religiosas que los controlaban. Florecieron mitos acerca de los monasterios y conventos cuando las puertas se cerraban a las personas ajenas a ellos y los internos hacían votos de obediencia a sus superiores. El ermitaño más famoso de la era posterior a 1945, Thomas Merton, luchó cada vez más contra el abad de su comunidad trapense y, más en general, contra el sistema de censura católica. La atracción milenaria que suscitaban los ermitaños del desierto se vio finalmente debilitada por la difusión incesante de sistemas de comunicación capaces de desbaratar los intentos prolongados de mantener en secreto los abusos sexuales que habían sido moneda corriente en instituciones exentas de toda inspección. Al mismo tiempo, internet contribuyó a abrir las

tradiciones cristianas a la información sobre prácticas espirituales alternativas. La cultura emergente de los retiros y la meditación reflejaba la ausencia de autoridad en el universo digital y, a la vez, era sostenida por ella. Con su teléfono o su computadora, cualquier individuo podía explorar el modo de autoexamen espiritual que prefiriera y descubrir la manera de crear su propio conjunto de prácticas o participar en las de otros. La información era ecléctica y se centraba a la vez en los intereses de quien la buscaba, que tenía la libertad de decidir conectarse o no con estructuras más amplias de poder y desigualdad.

El tono del debate sobre la soledad ha cambiado de énfasis. Las angustias que llenaban las páginas del tratado de Zimmermann y las feroces discusiones sobre las formas de apartamiento total en las décadas siguientes suelen ser hoy difíciles de entender. Esto se debe en parte al disminuido papel de las instituciones. La intensidad de los debates decimonónicos sobre la meditación solitaria prolongada reflejaba una puja por el poder en la que participaba la religión organizada en conjunción con el Estado. Tanto la atracción del confinamiento solitario como la reacción contra él eran consecuencias de los intentos de los gobiernos de construir un sistema nacional de castigo mediante la utilización del personal y las doctrinas de la Iglesia de Inglaterra. Había una apropiación de la teología y la arquitectura de la tradición monástica para ponerlas al servicio de una urgente finalidad secular. El resultado del prolongado experimento que comenzó en Pentonville en 1842 fue una pérdida mortal de confianza en los efectos de la reflexión religiosa forzada y en la reclusión. Las ambiciones de que el discurso bíblico entre presos y capellanes modificara el carácter de

los primeros fueron remplazadas a la larga por una preocupación constante acerca de los problemas básicos de salud mental, privación educacional e higiene y seguridad inadecuadas. Mientras que antes la separación era la solución al proceso de disuasión, castigo y rehabilitación, hoy se ha convertido en una debilidad emblemática de todo el sistema penal. La comunicación digital desempeña su papel aun en este caso. Entre las deficiencias cruciales de las prisiones del siglo xxi está la aparente facilidad con que los internos pueden llevar celulares a sus celdas y usarlos para organizar el suministro de drogas y otros tráficos.

El registro de riesgo de la soledad ha cambiado. En los textos precursores de la psicología moderna, la manía religiosa era una consecuencia particularmente perniciosa de la intensa plegaria privada en condiciones de apartamiento de las formas colectivas de la devoción cristiana. Los defensores de una tradición eremítica renovada se regodeaban en los peligros inherentes a sus conversaciones a solas con una deidad solitaria y silenciosa. Hacia comienzos del siglo actual, sin embargo, el mero acto de apartarse de la compañía ya no se veía como una patología de las formas prevalecientes de interrelación. En cambio, la tendencia a entrar en pánico a causa de la condición de las relaciones interpersonales terminó por centrarse en la categoría del aislamiento, que puede verse como un fracaso de la soledad y no de la sociabilidad. Los críticos de la revolución digital incluyeron en su prontuario la acusación de que ha incrementado la incidencia de esa forma de sufrimiento.[17] Sucede en parte que los usuarios intensos pueden llegar a perder las aptitudes de mantener relaciones personales íntimas o la oportunidad de practicarlas y en parte que, en tiempos

de ajuste e inseguridad, pueden caer en la depresión a causa de la vida aparentemente floreciente de las personas a quienes conocen en las redes sociales.[18]

Como en el caso más general del impacto de los teléfonos inteligentes, hay un problema de medida. En tanto que la soledad rara vez se cuenta, el aislamiento, en común con los medios digitales, se traduce constantemente en números. Así, según un reciente estudio estadounidense de los usuarios adolescentes de internet, "en 2015, la cantidad de alumnos de octavo y décimo grado que se sentían solos era un asombroso 31% más alto que en 2011, mientras que entre los de duodécimo grado el aumento era del 22%".[19] El capítulo anterior se refirió a la incertidumbre que genera este tipo de aritmética y destacó la elevada incidencia de un aislamiento transicional relativamente menor cuando los individuos franquean las etapas evolutivas cada vez más complejas de su vida. También hay una tendencia engañosa a generalizar a toda la población la experiencia de una cohorte reducida de adolescentes. Tal vez no deba sorprendernos que un estudio reciente de quienes han sobrevivido al torbellino emocional de la adolescencia y constituido más adelante relaciones íntimas de largo plazo atribuya solo un papel menor a los dispositivos digitales. El estudio informa que "el 10% de los usuarios de la web que están casados o en pareja dicen que internet tuvo un 'gran impacto' en su relación, y un 17% dice que tuvo un 'impacto menor'. Un sustancial 72% de los adultos casados o comprometidos que están en línea dijo que internet no tuvo 'ningún impacto real' en su situación de pareja".[20]

En su mayor parte, sobre todo entre los ancianos, las computadoras y los teléfonos móviles cumplen el mismo papel de

tecnologías anteriores de la comunicación: ayudar a los individuos a permanecer en el lado correcto de la línea que separa soledad y aislamiento. Es más fácil aceptar la ausencia de compañía física si es fácil tener un contacto virtual con amigos y familiares, que, según informan los usuarios, sigue siendo la función primordial del uso de internet.[21] Los medios digitales son especialmente útiles para las personas que, debido a una discapacidad u otras formas de mala salud, se ven impedidas de salir de su casa y mezclarse con otras.[22] Lo que se plantea es entonces la cuestión de las desigualdades de recursos, ya que los pobres y los menos educados tienen que esforzarse para manejar equipos relativamente caros y complejos.

Como ocurre con cualquier emoción, la soledad tiene una identidad reconocible a lo largo del tiempo, aun cuando las circunstancias históricas den nuevas formas a sus rasgos.[23] A pesar del impacto de una vasta gama de fuerzas culturales y materiales, aún es posible tener una conversación con los escritores que consagraron una atención renovada al tema hacia fines del siglo XVIII. El presente digital informa nuestra perspectiva. "Mientras nos adaptamos a entornos tecnológicos que evolucionan —hace notar Michael Harris en el estudio más reciente del tópico—, mientras respondemos a cambios en las condiciones de vida y mientras respiramos la retórica y la poética de nuestro propio tiempo, nuestra relación con la soledad no deja de cambiar."[24] Uno de los efectos de esas modificaciones, empero, es hacer un renovado hincapié en las continuidades a lo largo del tiempo. No obstante todo el debate y pese a los grandes cambios en las polaridades del apartamiento y la sociabilidad, en la experiencia y la práctica de la soledad persiste un núcleo reconocible. La definición de Zimmermann, "una tendencia al

recogimiento en sí mismo y la libertad", sigue siendo válida en nuestra época.[25]

Hay una persistente atracción en la huida de la compañía de otros. Las otras personas implican un trabajo, por necesario y creativo que sea. En cierto nivel, se trata simplemente de una cuestión de descanso, una oportunidad de reflexionar sobre las relaciones y las transacciones más generales de la vida. Un momento escogido de retiro hace posible descubrir una nueva meta y recarga el espíritu para reanudar los encuentros. Salvo en el caso de quienes están aún comprometidos en una conversación silenciosa con un Dios oculto, existe la conciencia de un movimiento necesario entre la conversación y su ausencia. En su reciente *Republic of Noise*, Diana Senechal hace eco a la prescripción de Zimmermann: "La mayor fortaleza está tal vez en una soledad flexible, que pueda tolerar la compañía y la falta de compañía".[26] Como sostuvo una vez Daniel Defoe, la forma más saludable de soledad está inmersa en la más trajinada de las vidas.[27] En las transiciones constantes entre estados de reflexión privada y encuentro sociable hay un sentido de la proporción y del valor.

Desde los filósofos clásicos y los ermitaños del desierto, la soledad ha sido un hecho intensamente intertextual. De las recreaciones cotidianas de la caminata y la pesca a las hazañas heroicas en la naturaleza extrema y las profundas exploraciones espirituales, los actores tuvieron un libro en la mente, que daba forma a sus ambiciones y ponía a prueba sus resultados. La soledad con mayúscula y minúscula forjó a lo largo del tiempo patrones complejos. Desde *La soledad* de Zimmermann en adelante, hubo un intercambio constante entre la lectura a solas y la lectura sobre estar

a solas. La difusión del alfabetismo y la literatura barata desde comienzos del siglo XIX, así como la revolución digital actual, no han hecho sino ampliar la cultura, al diversificar los materiales disponibles y acortar los viajes entre el impreso y la práctica.

En cierto nivel, esta ha sido una historia sobre el hecho de no hacer nada en absoluto. "La paz y el silencio" solitarios se pasan por alto con demasiada facilidad en su condición de medios por conducto de los cuales la mayor parte de la gente, en el pasado, se recuperaba de su faena en la casa o el trabajo. Al mismo tiempo, el rastreo del tema a través de sus variadas formas ha puesto de relieve la importancia de la actividad física en la meta y el efecto de la soledad. Desde Wordsworth en su marcha a través de Europa con sus piernas nada notables y "el Neófito Elástico" Charles Dickens que recorría a zancadas las calles de Londres con una meta azarosa, hasta la muchedumbre de hombres y mujeres que salían de sus hogares superpoblados a pasear con un perro llevado de la correa o sin él, el ejercicio ha calmado y organizado la mente. Lo mismo vale para la multitud de recreaciones silenciosas que este relato ha procurado rescatar del olvido de la historia. Hacer cosas con las manos, ya fuera coser, tejer y bordar, dar vuelta naipes sobre la mesa, completar crucigramas, coleccionar estampillas, criar animales, excavar el suelo, lanzar un sedal, hacer artículos hogareños o, hasta hace comparativamente poco, encender un cigarrillo, eran en muchos aspectos tanto la sustancia como la forma de las prácticas solitarias. Esos pasatiempos no solo requerían, sino que también creaban tiempo y espacio. Señalaban a los otros que quienes los practicaban querían estar consigo mismos, estuvieran o no físicamente alejados de las personas que los rodeaban. La

concentración en tareas manuales permitía que la mente hiciera sus viajes por momentos u horas, ya se tratara de pensamientos fugaces y ensoñaciones o de una contemplación más deliberada. Era un escape del trabajo disciplinado, un recurso para poner sentimientos e ideas fuera de juego. Si hay en este contexto un arco de ascenso y caída, es en el crecimiento a largo plazo de la gama de actividades físicas solitarias, que culmina en el jugueteo constante con los teléfonos celulares en presencia de otros y el uso de máquinas de gimnasia para desvincular el ejercicio solitario del destino y el aire libre.

Los impulsores del cambio a lo largo de este período aprovecharon grandes fuerzas estructurales. La demografía, el mercado de consumo, la innovación tecnológica y los sistemas de comunicación han dado nueva forma a la finalidad y la práctica de la soledad. En su mayor parte, empero, esos procesos han facilitado y no limitado la elección individual en lo referido a quedarse en compañía de otros o apartarse de ellos. Luego de la Segunda Guerra Mundial, una cantidad creciente de hombres y mujeres decidieron vivir solos porque en la práctica resultaba factible hacerlo y porque en diferentes momentos preferían estar consigo mismos que con sus padres, sus hijos ya crecidos o parejas insatisfactorias. La cuestión de la agencia plantea una advertencia contra el argumento de que los individuos están hoy, como escribe Sara Maitland, "aterrados de estar a solas consigo mismos".[28] Para ser más precisos, los angustia la posibilidad de que se les niegue el libre albedrío en sus arreglos sociales. Cuando están en condiciones de adoptar la soledad como una elección, pueden encontrar muchas maneras de llevar una vida tan plena como se lo permitan su edad y

su salud. El aislamiento hace su aparición cuando los objetivos se frustran debido al duelo o un fracaso prolongado en las relaciones personales o se restringen a causa de una privación pública y privada, y la consecuencia puede ser entonces un gran sufrimiento.

Hay una conexión final con el pasado en la atribulada presencia del mundo natural, el lugar consagrado del retiro solitario. Tal vez ese mundo esté bajo todo tipo de amenazas, pero a fines de la segunda década del siglo xxi sigue siendo de alguna forma un recurso para el recogimiento en uno mismo y la libertad. A pesar del crecimiento demográfico y la destrucción ambiental producidos desde los comienzos de la Revolución Industrial, la gente puede todavía alejarse de la compañía para caminar por los parques y el campo cercanos u ocuparse de sus jardines en su parcela privada del Edén.

Notas

Agradecimientos

* El 11 de noviembre, fecha en que se recuerda la firma del armisticio entre los Aliados y Alemania que, en ese día de 1918, puso fin a la Primera Guerra Mundial. [N. del T.]

** Nombre de las instalaciones militares donde, durante la Segunda Guerra Mundial, se encaró el desciframiento de códigos alemanes, entre ellos los de la máquina Enigma. [N. del T.]

I. Introducción. Una consideración de la soledad

1 *The Gentleman's Magazine*, vol. 61, núm. 2, 1791, p. 1215.

2 George S. Rousseau, "Science, Culture and the Imagination: Enlightenment Configurations", en Roy Porter (ed.), *The Cambridge History of Science*, vol. 4: *Eighteenth-Century Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 768.

3 Jay Macpherson, *The Spirit of Solitude. Conventions and Continuities in Late Romance*, New Haven, Yale University Press, 1982, p. 56. Las ediciones inglesas de los escritos de Zimmermann, y las discusiones ulteriores de su obra, anglicanizaron libremente su apellido para convertirlo en "Zimmerman". Este texto usa su apellido suizo-alemán, aunque las referencias y citas mantendrán, donde asi

corresponda, la ortografía adoptada por el editor o el comentarista en cuestión.

4 "Zimmerman on Solitude", en *The Critical Review,* núm. 3, 1791, p. 14.

5 Las primeras versiones inglesas se basaron en una traducción editada de una versión francesa hecha por J.-B. Mercier, que omitía ocho capítulos críticos de la soledad. Estos se incluyeron en una versión más completa publicada en 1798, que es la utilizada aquí. Véanse Johann Zimmerman, "Advertisement", en *Solitude Considered with Respect to its Dangerous Influence upon the Mind and Heart,* Londres, C. Dilly, 1798 [trad. esp.: *La soledad,* 2ª ed., trad. de Pedro Espina y Martínez, Madrid, Bailly-Baillière, 1873]; Frederick H. Wilkens, *Early Influence of German Literature in America,* Londres, Macmillan, col. Americana Germanica, vol. 3, núm. 2, 1900, pp. 49 y 50; y Anne Vila, "Solitary Identities: Perspectives on the 'Contemplative' Life from 18th-century Literature, Medicine, and Religion (France, Switzerland)", trabajo presentado el 18 de julio de 2019 en el congreso de la International Society for Eighteenth-Century Studies en Edimburgo. Agradezco a Anne Vila su consejo sobre las diferentes ediciones.

6 J. Zimmerman, *Solitude…, op. cit.*, p. 316.

7 *Ibid.*, p. 88.

8 Wolf Lepenies, *Melancholy and Society,* trad. de Jeremy Gaines y Doris Jones, Cambridge (ma), Harvard University Press, 1992, p. 62 [trad. esp.: *Melancolía y sociedad,* trad. de Enric Novella y María Luisa Vea Soriano, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2018].

9 Véase Francesco Petrarca, *The Life of Solitude,* trad. de Jacob Zeitlin, Urbana, University of Illinois Press, 1924 [trad. esp.: *Excelencia de la vida solitaria,* trad. de Peña, Madrid, Atlas, 1944]. Alentado por el éxito del libro de Zimmermann, uno de sus editores ingleses, Vernor and Hood, publicó una nueva traducción de la vida de Petrarca en 1797. Aviso en *The Times,* 7 de abril de 1797, p. 2.

10 Samuel-Auguste Tissot, *The Life of M. Zimmerman, Counsellor of State and Chief Physician to the King of England at Hanover,* Londres, Vernor and Hood, 1797, pp. 3-10.

11 J. Zimmerman, *Solitude..., op. cit.,* p. 66.

12 G. S. Rousseau, *op. cit.,* p. 768.

13 J. Zimmerman, *Solitude..., op. cit.,* p. 75.

14 *Ibid.,* p. 2.

15 Lawrence E. Klein, "Sociability, Solitude, and Enthusiasm", en L. E. Klein y Anthony J. La Vopa (comps.), *Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850,* San Marino (ca), Huntington Library Press, 1998, pp. 155 y 156.

16 J. Zimmerman, *Aphorisms and Reflections on Men, Morals and Things. Translated from the Mss of J. G. Zimmerman,* Londres, Vernor and Hood, 1800, pp. 40 y 41.

17 Louis de Jaucourt (D. J.), "Solitaire", en Denis Diderot (comp.), *Encyclopédie,* Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, 1765, vol. 15, p. 324. Véase también Robert Sayre, *Solitude in Society. A Sociological Study in French Literature,* Cambridge (ma), Harvard University Press, 1978, p. 49.

18 Cit. en W. Lepenies, *op. cit.,* p. 65.

19 F. Petrarca, *The Life of Solitude, op. cit.,* p. 125.

20 Michel de Montaigne, *The Complete Essays*, trad. y ed. de M. A. Screech, Londres, Penguin, 2013, p. 269 [trad. esp.: *Ensayos completos*, trad. de Almudena Montojo, Madrid, Cátedra, 2016].

21 Sobre el contexto de este ensayo, véase Brian Vickers (ed.), *Public and Private Life in the Seventeenth Century. The Mackenzie-Evelyn Debate*, Delmar (ny), Scholars' Facsimiles & Reprints, 1986, pp. x-xxxiv.

22 John Evelyn, *Publick Employment and an Active Life Prefer'd to Solitude [...] In Reply to a Late Ingenious Essay of a Contrary Title*, Londres, H. Herringman, 1667, p. 69.

23 *Ibid.*, p. 77.

24 *Ibid.*, p. 118.

25 J. Zimmerman, *Solitude...*, *op. cit.*, p. 21.

26 Robert Burton ("Democritus Junior"), *The Anatomy of Melancholy*, Oxford, Henry Cripps, 1621, p. 116 [trad. esp.: *Anatomía de la melancolía*, 3 vols., trad. de Ana Sáez Hidalgo, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1997-2002].

27 J. Zimmerman, *Solitude...*, *op. cit.*, p. 3.

28 *The Gentleman's Magazine*, vol. 61, núm. 2, 1791, p. 1215.

29 Sobre el desarrollo de la forma autobiográfica, véase Michael Mascuch, *Origins of the Individualist Self. Autobiography and Self-Identity in England, 1591-1791*, Cambridge, Polity Press, 1997, pp. 7-23.

30 Jean-Jacques Rousseau, *Reveries of the Solitary Walker* [1782], trad. de Russell Goulbourne, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 7 [trad. esp.: *Las ensoñaciones del paseante solitario*, trad. de Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1988].

31 J. Zimmerman, *Solitude...*, *op. cit.*, pp. 165 y 166.

32 *Ibid.*, p. 164.

33 Sarah Bakewell, *How to Live, or, A Life of Montaigne in One Question and Twenty Attempts at an Answer*, Londres, Chatto & Windus, 2010, p. 162 [trad. esp.: *Cómo vivir. Una vida con Montaigne, en una pregunta y veinte intentos de respuesta*, trad. de Ana Herrera Ferrer, Barcelona, Ariel, 2011].

34 S.-A. Tissot, *The Life of M. Zimmerman...*, *op. cit.*, p. 37. Sobre la amistad de Tissot y Zimmermann, véase Antoinette Emch-Dériaz, *Tissot. Physician of the Enlightenment*, Nueva York, Peter Lang, 1992, p. 28.

35 J. Zimmerman, *Solitude...*, *op. cit.*, p. 15.

36 S.-A. Tissot, *The Life of M. Zimmerman...*, *op. cit.*, p. 91.

37 J. Zimmerman, *Solitude...*, *op. cit.*, p. 3.

38 *Ibid.*, p. 19.

39 Jean-Étienne Dominique Esquirol, *Mental Maladies. A Treatise on Insanity*, trad. de E. K. Hunt, Filadelfia, Lea and Blanchard, 1845, p. 199 [trad. esp.: *Memorias sobre la locura y sus variedades*, trad. de Carmen Gayo, Madrid, Dorsa, 1991].

40 Matthew Bell, *Melancholia. The Western Malady*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 54; Stanley W. Jackson, *Melancholia and Depression. From Hippocratic Times to Modern Times*, New Haven, Yale University Press, 1986, pp. 4-17 [trad. esp.: *Historia de la melancolía y la depresión. Desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*, trad. de Consuelo Vázquez de Parga, Madrid, Turner, 1989], y J.-É. D. Esquirol, *op. cit.*, p. 199.

41 Edward Shorter, *From Paralysis to Fatigue. A History of Psychosomatic Illness in the Modern Era*, Nueva York y Toronto,

Free Press y Maxwell Macmillan Canada, 1992, pp. 15 y 16, y G. S. Rousseau, *op. cit.*, pp. 779 y 780.

42 W. Lepenies, *op. cit.*, p. 65.

43 R. Burton, *op. cit.*, p. 119.

44 Thomas Trotter, *A View of the Nervous Temperament*, Londres, Longman, Hurst, Rees, Orme & Brown, 1812, p. xiv.

45 J. Zimmerman, *Solitude...*, *op. cit.*, pp. 156 y 157.

46 William Buchan, *Domestic Medicine, or, The Family Physician* [1769], Edimburgo, s. e., 1802, p. 230 [trad. esp.: *Medicina doméstica, o Tratado completo del método de precaver y curar las enfermedades con el régimen, y medicinas simples*, 5 vols., trad. de Pedro Sinnot, Madrid, Imprenta Andrés Ramirez, 1785-1786].

47 Philippe Pinel, *A Treatise on Insanity* [1801], trad. de D. D. Davies, Londres, Cadell and Davies, 1806, p. 136 [trad. esp.: *Tratado médico-filosófico de la enagenación del alma o manía*, trad. de Luis Guarnerio y Allavena, Madrid, Imprenta Real, 1804]. Véase también Alexander Crichton, *An Inquiry into the Nature and Origin of Mental Derangement*, 2 vols., Londres, T. Cadell, Junior, and William Davies, 1798, vol. 2, p. 229.

48 Philip Koch, *Solitude. A Philosophical Encounter*, Chicago, Open Court, 1994, p. 212.

49 Thomas Gray, carta a Richard West, 27 de mayo de 1742, cit. en Roy Porter y Dorothy Porter, *In Sickness and in Health. The British Experience, 1650-1850*, Londres, Fourth Estate, 1988, p. 208.

50 J. Zimmerman, *Solitude...*, *op. cit.*, p. 60.

51 John D. Barbour, "A View from Religious Studies: Solitude and Spirituality", en Robert J. Coplan y Julie C. Bowker (comps.), *The Handbook of Solitude. Psychological Perspectives on Social*

Isolation, Social Withdrawal, and Being Alone, Chichester, Wiley Blackwell, 2014, pp. 559 y 560.

52 J. Zimmerman, *Solitude…*, *op. cit.*, p. 109.

53 L. E. Klein, *op. cit.*, pp. 164-167.

54 J. Zimmerman, *Solitude…*, *op. cit.*, pp. 30 y 31.

55 Cardenal Giovanni Bona, cit. en Michael Hill, *The Religious Order. A Study of Virtuoso Religion and its Legitimation in the Nineteenth-Century Church of England*, Londres, Heinemann Educational Books, 1973, p. 51.

56 J. Evelyn, *op. cit.*, pp. 5 y 6.

57 John Haslam, *Observations on Madness and Melancholy, Including Practical Remarks on those Diseases*, Londres, J. Callow, 1809, p. 263. Véase también P. Pinel, *op. cit.*, p. 142.

58 J. Haslam, *op. cit.*, p. 265.

59 Richard von Krafft-Ebing, *Text-Book of Insanity. Based on Clinical Observations for Practitioners and Students of Medicine*, trad. de Charles Gilbert Chaddock, Filadelfia, F. A. Davis, 1904, p. 302.

60 J. Zimmerman, *Solitude…*, *op. cit.*, p. 158.

61 Gordon Campbell, "The Hermitage in Georgian England", en *The Hermit in the Garden. From Imperial Rome to Ornamental Gnome*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 96-154, y Edward S. Harwood, "Luxurious Hermits: Asceticism, Luxury and Retirement in the Eighteenth-Century English Garden", en *Studies in the History of Gardens & Designed Landscapes*, vol. 20, núm. 4, 2000, pp. 274-278. Sobre la contratación de un ermitaño para ocupar el complejo de cuevas construido en el Hawkstone Estate en 1783, véase Robert Macfarlane, *Mountains of the Mind. A History of*

a Fascination, Londres, Granta, 2003, p. 151 [trad. esp.: *Las montañas de la mente. Historia de una fascinación,* trad. de Concha Cardeñoso, Barcelona, Random House, 2020].

62 Reverendo Joseph Milner, *The History of the Church of Christ* [1794-1809], 3 vols., Londres, Longman, Brown, Green & Longmans, 1847, vol. 1, pp. 554 y 555 [trad. esp.: *Historia de la Iglesia de Jesu-Cristo durante los tres primeros siglos,* 2 vols., Londres, J. Bowman, 1826-1827].

63 Louis F. Peck, *A Life of Matthew G. Lewis,* Cambridge (ma), Harvard University Press, 1961, pp. 11-13, y Joseph James Irwin, *M. G. "Monk" Lewis,* Boston, Twayne, 1976, pp. 35-59.

64 Sobre la escritura de *El monje* y sus fuentes alemanas, véanse Matthew G. Lewis, *The Life and Correspondence of M. G. Lewis, with Many Pieces in Prose and Verse, Never Before Published,* 2 vols., Londres, Henry Colburn, 1839, vol. 1, p. 73; André Parreaux, *The Publication of The Monk. A Literary Event, 1796-1798,* París, Librairie Marcel Didier, 1960, pp. 26-31; Syndy Conger, *Matthew G. Lewis, Charles Robert Maturin and the Germans,* Salzburgo, Institut für Englische Sprache und Literatur, Universität Salzburg, 1977, pp. 12-159, y D. L. Macdonald, *Monk Lewis. A Critical Biography,* Toronto, University of Toronto Press, 2000, pp. 76-80 y 91-127.

65 Denis Diderot, *Memoirs of a Nun (La Religieuse)* [1796], trad. de Francis Birrel, Londres, G. Routledge and Sons, 1928, p. 60 [trad. esp.: *La religiosa,* en *Novelas. La religiosa – El sobrino de Rameau – Jacques el fatalista*, trad. de Félix de Azúa, Madrid, Alfaguara, 1978].

66 M. G. Lewis, *The Monk* [1796], Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 53 y 54 [trad. esp.: *El monje,* trad. de Floreal

Mazia, Buenos Aires, Fausto, 1976].

67 *Ibid.*, p. 440.

68 M. G. Lewis, *The Life and Correspondence...*, *op. cit.*, pp. 151 y 152. Véase, por ejemplo, la reseña contemporánea de Coleridge: [Samuel Taylor Coleridge,] "Lewis's Romance of the Monk", en *The Critical Review*, núm. 19, febrero de 1797, pp. 195 y 197.

69 A. Parreaux, *op. cit.*, pp. 63-70. En lo referido a la amplia e inmediata popularidad conquistada por las versiones baratas de la novela, véase Carolyn Steedman, *An Everyday Life of the English Working Class. Work, Self and Sociability in the Early Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 31.

70 S.-A. Tissot, *Onanism: or, a Treatise upon the Disorders Produced by Masturbation; or, the Dangerous Effects of Secret and Excessive Venery* [1760], trad. de A. Hume, Londres, J. Pridden, 1766, p. 22 [trad. esp.: *El onanismo*, trad. de María José Pozo Sanjuán, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2003]. Sobre el ulterior debate, véase Thomas W. Laqueur, *Solitary Sex. A Cultural History of Masturbation*, Nueva York, Zone, 2003 [trad. esp.: *Sexo solitario. Una historia cultural de la masturbación*, trad. de Marcos Mayer, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007].

71 S.-A. Tissot, *Onanism*, *op. cit.*, p. 129.

72 El hincapié hecho por Zimmermann en esta cuestión se discute en Margaret Mary Wood, *Paths of Loneliness. The Individual Isolated in Modern Society*, Nueva York, Columbia University Press, 1960, pp. 6 y 7.

73 J. Zimmerman, *Solitude...*, *op. cit.*, pp. 62 y 63.

74 *Ibid.*, p. 312.

75 *Ibid.*, p. 169.

76 *Ibid.*, p. 162.

77 *Ibid.*, p. 21.

78 *Ibid.*, pp. 169 y 170.

79 *Ibid.*, p. 12.

80 *Ibid.*, p. 193. Sobre esta desdichada residencia en Brugg, véase S.-A. Tissot, *The Life of M. Zimmerman...*, *op. cit.*, p. 28. Brugg tenía por entonces una población de alrededor de mil habitantes.

81 J. Macpherson, *The Spirit of Solitude...*, *op. cit.*, p. 56.

82 J. Zimmerman, *Solitude...*, *op. cit.*, p. 90.

83 L. E. Klein, *op. cit.*, pp. 164-167.

84 John Thelwall, *The Peripatetic, or, Sketches of the Heart, of Nature and Society*, Londres, para el autor, 1793, p. 8.

85 Michael Harris, *Solitude. In Pursuit of a Singular Life in a Crowded World*, Londres, Random House, 2017, p. 7 [trad. esp.: *Solitud. Hacia una vida con sentido en un mundo frenético*, trad. de Fernando Borrajo, Barcelona, Paidós, 2018].

86 James Vernon, *Distant Strangers. How Britain Became Modern*, Berkeley, University of California Press, 2014, p. 19.

87 John Milton, *The Doctrine and Discipline of Divorce. In Two Books* [1643], Londres, Sherwood, Neely and Jones, 1820, p. 17.

88 *Oxford English Dictionary*. Véase también el análisis en Kevin Lewis, *Lonesome. The Spiritual Meanings of American Solitude*, Londres, I. B. Tauris, 2009, p. 4.

89 Lord Byron, *Childe Harold's Pilgrimage*, canto iii, estrofa 62, versos 590-594 [trad. esp.: *La peregrinación de Childe Harold*, trad. de M. de la Peña, Nueva York, Imprenta de la Crónica, 1864].

90 *Ibid.*, canto iii, estrofa 68, versos 648-651.

91 Sobre la creciente incidencia del término, que era casi desconocido en el siglo xviii, véase Fay Bound Alberti, "This 'Modern Epidemic': Loneliness as an Emotion Cluster and a Neglected Subject in the History of Emotions", en *Emotion Review*, vol. 10, núm. 3, julio de 2018, pp. 244-246.

92 Un episodio de Navidad de *Master Humphrey's Clock* (11 de abril de 1840), en Charles Dickens, *A Christmas Carol and Other Christmas Writings*, intr. y notas de Michael Slater, Londres, Penguin Classics, 2010, pp. 20 y 22 [trad. esp.: *El reloj de maese Humphrey*, trad. de José Méndez Herrera, Madrid, Mondadori, 1990]. Se encontrará un análisis similar de la "soledad" como una situación sin amigos en la metrópoli en William Hazlitt, "London Solitude", en *New Writings of William Hazlitt*, 2 vols., ed. de Duncan Wu, Oxford, Oxford University Press, 2007, vol. 2, pp. 354 y 355.

93 Gilbert Keith Chesterton, "On Loneliness", en *Come to Think of It... A Book of Essays*, Londres, Methuen, 1930, p. 82.

94 Frieda Fromm-Reichmann, "On Loneliness", en *Psychoanalysis and Psychotherapy. Selected Papers of Frieda Fromm-Reichmann*, ed. de Dexter M. Bullard, Chicago, University of Chicago Press, 1959, p. 326 [trad. esp.: "Sobre la soledad", en *La psicoterapia y el psicoanálisis*, trad. de Daniel Wagner, Buenos Aires, Hormé, 1961, pp. 217-231].

95 Anthony Storr, *Solitude* [1988], Londres, HarperCollins, 1997, p. ix [trad. esp.: *Soledad*, trad. de Ricardo García, Madrid, Debate, 2001].

96 Ira J. Cohen, *Solitary Action. Acting on Our Own in Everyday Life*, Nueva York, Oxford University Press, 2016, p. 2.

97 James Daybell, *The Material Letter in Early Modern England. Manuscript Letters and the Culture and Practices of Letter-Writing, 1512-1635*, Londres, Palgrave Macmillan, 2012, p. 20, y Gemma Allen, *The Cooke Sisters. Education, Piety and Politics in Early Modern England*, Mánchester, Manchester University Press, 2013, pp. 8 y 9.

98 Susan Whyman, *The Pen and the People. English Letter-Writers, 1660-1800*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 9 y 10. Véase también David Vincent, *Privacy. A Short History*, Cambridge, Polity Press, 2016, p. 47.

99 S.-A. Tissot, *The Life of M. Zimmerman...*, *op. cit.*, p. 100.

100 David Vincent, *Literacy and Popular Culture. England 1750-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 32-49.

101 Véase, por ejemplo, Diana Senechal, *Republic of Noise. The Loss of Solitude in Schools and Culture*, Lanham (md), Rowman & Littlefield, 2014, p. 34.

102 [Daniel Defoe,] *Serious Reflections during the Life and Surprising Adventures of Robinson Crusoe: with His Vision of the Angelick World. Written by Himself* [1720], ed. de G. A. Starr, Londres, Pickering & Chatto, 2008. La novela no fue un éxito literario y solo se volvió a editar completa en 1895.

103 *Ibid.*, p. 61.

104 *Ibid.*, p. 59.

105 *Ibid.*, p. 66.

106 Sobre la asociación de la melancolía con los esfuerzos intelectuales de hombres de gran educación, véanse George Cheyne, *The English Malady, or, A Treatise of Nervous Diseases of All Kinds*, Londres, G. Strahan y J. Leake, 1733, pp. 181 y 182, y

Roy Porter, *Madness. A Brief History*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 83-86 [trad. esp.: *Breve historia de la locura*, trad. de Juan Carlos Rodríguez, México y Madrid, Fondo de Cultura Económica y Turner, 2003].

107 Thomas Arnold, *Observations on the Nature, Kinds, Causes and Prevention of Insanity*, 2ª ed., 2 vols., Londres, Richard Phillips, 1806, vol. 2, p. 64. Véase también A. Crichton, *op. cit.*, vol. 2, p. 235.

108 W. Buchan, *op. cit.*, p. 119. Véase también Elizabeth Dolan, *Seeing Suffering in Women's Literature of the Romantic Era*, Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 25-27.

109 T. Trotter, *op. cit.*, p. 48.

110 Mary Lee Chudleigh, *Essays upon Several Subjects in Prose and Verse*, Londres, R. Bonwicke *et al.*, 1710, pp. 233 y 234.

111 *Ibid.*, pp. 235 y 237.

112 J. Zimmerman, *Solitude...*, *op. cit.*, pp. 144 y 145.

113 Abraham Cowley, "Of Solitude", en *Poetry & Prose, with Thomas Sprat's Life*, Oxford, Clarendon Press, 1949, p. 80.

114 *Ibid.*

115 Robert Bloomfield, *The Farmer's Boy. A Rural Poem*, Londres, Vernor and Hood, 1800, p. 31.

116 D. Vincent, *Privacy, op. cit.*, pp. 10-13, 48, 65 y 66.

117 Leo Marx, *The Machine in the Garden. Technology and the Pastoral Ideal in America*, Nueva York, Oxford University Press, 1964, p. 4 [trad. esp.: *La máquina en el jardín. Tecnología y vida campestre*, trad. de Nuria Parés, México, Editores Asociados, 1974].

118 P. Koch, *op. cit.*, p. 101.

119 D. Senechal, *op. cit.*, p. xv.

120 I. J. Cohen, *op. cit.*, p. 2.

121 Véanse, por ejemplo, Richard Holt, *Sport and the British. A Modern History*, Oxford, Oxford University Press, 1990; Robert W. Malcolmson, *Popular Recreations in English Society, 1700-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, y Andrew Davies, *Leisure, Gender and Poverty. Working-Class Culture in Salford and Manchester, 1900-1939*, Buckingham, Open University Press, 1992.

122 Véase por ejemplo la descripción biográfica del señor Foster Powell, el conocido caminante, en "Pedestrianism", en *The Sporting Magazine*, núm. 1, octubre de 1792, pp. 7-11. Más adelante, este mismo periódico publicó un extracto de *Solitude*, de Zimmermann, sobre las prácticas del *sabbat* en la corte de Luis XV: *The Sporting Magazine*, núm. 4, abril de 1794, p. 5.

123 Las reediciones del siglo xix se basaron por lo común en la traducción francesa más breve de J.-B. Mercier, que omitía muchos de los comentarios críticos sobre la soledad.

124 Cabe suponer que D'Egville debía su nombre a James Harvey D'Egville (ca. 1770-ca. 1836), un conocido bailarín y coreógrafo.

125 *The Era*, 30 de marzo de 1845.

II. Soledad, caminaré contigo

1 John Clare a John Taylor, 10 de junio de 1820, en John Clare, *The Letters of John Clare*, ed. de Mark Storey, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 74.

2 John Clare a Markham E. Sherwill, 24 de febrero de 1820, en John Clare, *The Letters*..., *op. cit.*, p. 33.

3 John Goodridge, "Junkets and Clarissimus: the Clare-Keats dialogue", en *The Keats-Shelley Review,* vol. 25, núm. 1, 2011, p. 35; Jonathan Bate, *John Clare. A Biography,* Londres, Picador, 2003, p. 189, y Nicholas Roe, *John Keats. A New Life,* New Haven, Yale University Press, 2012, p. 365.

4 John Taylor a John Clare, 16 de marzo de 1820, en J. Clare, *The Letters...*, *op. cit.*, p. 38.

* La frase la pronuncia el propio Otelo en la obra de William Shakespeare, *Otelo*, acto III, tercera escena. [N. del T.]

5 John Taylor a John Clare, 27 de septiembre de 1820, cit. en J. Goodridge, "Junkets and Clarissimus...", *op. cit.*, p. 44.

6 John Clare, "Solitude", en *The Village Minstrel, and Other Poems,* 2 vols., Londres, Taylor y Hessey, 1821, vol. 1, p. 200.

7 *Ibid.*, p. 202.

8 Roger Sales, *John Clare. A Literary Life*, Basingstoke, Palgrave, 2002, p. 25.

9 James Thomson, *The Seasons* [1726], Londres, John Sharpe, 1816 [trad. esp.: *Las estaciones del año,* 2 vols., trad. de Benito Gómez Romero, Madrid, Imprenta Real, 1801].

10 Peter L. Courtier, *Pleasures of Solitude, with Other Poems* [1800], 3ª ed., Londres, F. C. and J. Rivington, 1804, p. 19.

11 J. Clare, "Solitude", *op. cit.*, p. 206.

12 John Clare, "Sketches in the Life of John Clare" [1821], en Eric Robinson y David Powell (comps.), *John Clare by Himself,* Mánchester, Carcanet Press, 1996, p. 11. "Regineta" es uno de los nombres del caracol rayado.

13 Kim Taplin, *The English Path*, 2ª ed., Sudbury, Perry Green Press, 2000, p. 1, y R. Sales, *op. cit.*, p. 2.

14 Anne D. Wallace, *Walking, Literature, and English Culture. The Origins and Uses of Peripatetic in the Nineteenth Century,* Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 25 y 26.

15 J. Clare, *The Village Minstrel...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 50.

16 J. Clare, "The Shepherd's Calendar, January", en *Selected Poems*, ed. de Jonathan Bate, Londres, Faber & Faber, 2004, p. 63.

17 J. Thomson, *op. cit.*, p. 55.

18 Joseph Arch, *From Ploughtail to Parliament. An Autobiography* [1898], Londres, Cresset Library, 1986, p. 32.

19 William Howitt, *The Rural Life of England* [1844], 3ª ed., Shannon, Irish University Press, 1971, p. 139.

20 Charles Shaw, *When I Was a Child* [1903], Firle, Caliban, 1977, p. 54.

* Las Fronteras Escocesas es el consejo (distrito) escocés que limita con Inglaterra. [N. del T.]

21 [Alexander Somerville,] *The Autobiography of a Working Man*, Londres, Charles Gilpin, 1848, p. 13.

22 M. K. Ashby, *Joseph Ashby of Tysoe, 1859-1919. A Study of English Village Life* [1961], Londres, The Merlin Press, 1974, p. 24. Véanse también William Henry Hudson, *A Shepherd's Life* [1910], Londres, Futura, 1979, p. 52 [trad. esp.: *Vida de un pastor*, trad. de Ricardo Attwell de Veyga, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1946], y J. Arch, *op. cit.*, p. 27.

23 Flora Thompson, *Lark Rise to Candleford. A Trilogy* [1945], Harmondsworth, Penguin, 1973, p. 254 [trad. esp.: *Trilogía de Candleford*, trad. de Pablo González-Nuevo, Gijón, Hoja de Lata, 2020]. Sobre el uso de la carreta en las zonas semirrurales de

Lancashire, véase Joseph Lawson, *Progress in Pudsey during the Last Sixty Years*, Stanningley, J. W. Birdsall, 1887, p. 81.

24 César de Saussure, cit. en Robert B. Shoemaker, *The London Mob. Violence and Disorder in Eighteenth-Century Britain*, Londres, Hambledon and London, 2004, p. 3.

25 Frédéric Gros, *A Philosophy of Walking* [2009], Londres, Verso, 2015, p. 3 [trad. esp.: *Andar, una filosofía*, trad. de Isabel González-Gallarza, Madrid, Taurus, 2014]. Véase también p. 162.

26 David Vincent, *Privacy. A Short History*, Cambridge, Polity Press, 2016, p. 10.

27 Miles Jebb, *Walkers*, Londres, Constable, 1986, pp. 84 y 85.

28 El único intento de examinar en la larga duración la historia del caminar en los estratos sociales más bajos, el trabajo pionero de Morris Marples, *Shanks's Pony. A Study of Walking*, Londres, J. M. Dent, 1959, tiene ya sesenta años. Las historias más recientes y sofisticadas del caminar se limitan en términos generales a las actividades y los escritos de caminantes literarios. Véanse Rebecca Solnit, *Wanderlust. A History of Walking*, Londres, Verso, 2001 [trad. esp.: *Wanderlust. Una historia del caminar*, trad. de Álvaro Matus, Madrid, Capitán Swing, 2015], y A. D. Wallace, *op. cit.*

29 Véase, por ejemplo, John Clare, *Journal*, en E. Robinson y D. Powell (comps.), *op. cit.*, 26 de septiembre de 1824, p. 177; 29 de septiembre de 1824, p. 179, y 6 de noviembre de 1824, p. 193.

30 Francis Place, *The Autobiography of Francis Place (1771-1854)*, ed. de Mary Thale, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 108.

31 Patrick Joyce, *The State of Freedom. A Social History of the British State since 1800*, Cambridge, Cambridge University Press,

2013, pp. 100-143. Lo era aún más en Estados Unidos, donde constituía la presencia más visible del gobierno federal. Véase Wayne E. Fuller, *The American Mail. Enlarger of the Common Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1972, p. 84.

32 Cit. en Duncan Minshull (comp.), *The Vintage Book of Walking*, Londres, Vintage, 2000, pp. 74 y 75.

33 John Clare, "Autobiographical Fragments", en E. Robinson y D. Powell (comps.), *op. cit.*, p. 78.

34 M. Jebb, *op. cit.*, p. 153.

35 Robert Bloomfield, *The Farmer's Boy. A Rural Poem*, Londres, Vernor and Hood, 1800, reed. en *The Works of Robert Bloomfield*, Londres, George Routledge and Sons, 1867, p. 40.

36 Joseph Amato, *On Foot. A History of Walking*, Nueva York, New York University Press, 2004, p. 103.

37 Jo Guldi, *Roads to Power. Britain Invents the Infrastructure State*, Cambridge (ma), Harvard University Press, 2012, p. 20, y Philip S. Bagwell, *The Transport Revolution from 1770*, Londres, B. T. Batsford, 1974, pp. 35-60.

38 Georges Duby, "Solitude: Eleventh to Thirteenth Century", en Georges Duby (comp.), *A History of Private Life*, vol. 2: *Revelations of the Medieval World* [1985], Cambridge (ma), The Belknap Press of Harvard University Press, 1988, p. 509 [trad. esp.: "La emergencia del individuo: situación de la soledad, siglos xi-xiii", en Georges Duby (comp.), *Historia de la vida privada*, vol. 2: *De la Europa feudal al Renacimiento*, trad. de Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1988, pp. 503-525].

39 Richard Jefferies, "The Inevitable End of Every Footpath", en *Jefferies' England. Nature Essays*, ed. de Samuel J. Looker,

Londres, Constable, 1937, p. 188.

40 Thomas de Quincey, "William Wordsworth", en *Recollections of the Lakes and the Lake Poets*, Edimburgo, Adam and Charles Black, 1862, p. 139 [trad. esp.: *Memorias de los poetas de los lagos*, trad. de Jordi Doce, Valencia, Pre-Textos, 2003].

41 [Walter Thom,] *Pedestrianism, or, An Account of the Performances of Celebrated Pedestrians during the Last and Present Century, with a Full Narrative of Captain Barclay's Public and Private Matches and an Essay on Training*, Aberdeen, A. Brown y F. Frost, 1813, p. 46. Sobre la cultura de las caminatas por apuestas en el siglo xviii, véase Robert W. Malcolmson, *Popular Recreations in English Society, 1700-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, p. 43.

42 Peter Radford, *The Celebrated Captain Barclay. Sport, Money and Fame in Regency England*, Londres, Headline, 2001, pp. 1-10. Barclay alcanzó su meta al cabo de seis semanas con un resto de veintitrés minutos. Véanse también [W. Thom,] *op. cit.*, pp. 122-127, y M. Marples, *op. cit.*, pp. 24-29.

43 M. Jebb, *op. cit.*, pp. 72 y 73.

44 J. Amato, *op. cit.*, pp. 105-107.

45 James Dawson Burn, *The Autobiography of a Beggar Boy* [1855], ed. de David Vincent, Londres, Europa, 1978, p. 107.

46 [A. Somerville,] *op. cit.*, p. 83. Véase también la caminata de 50 millas emprendida por William Farish en busca de empleo: William Farish, *The Autobiography of William Farish. The Struggles of a Hand-Loom Weaver*, s. d., edición del autor, 1889, p. 21.

47 J. D. Burn, *op. cit.*, p. 135.

48 Humphrey R. Southall, "The Tramping Artisan Revisits: Labour Mobility and Economic Distress in Early Victorian England", en *Economic History Review,* nueva serie, vol. 44, núm. 2, mayo de 1991, pp. 281-294, y John Burnett, *Idle Hands. The Experience of Unemployment, 1790-1990,* Londres, Routledge, 1994, pp. 89, 90 y 111-114.

49 Benjamin Shaw, *The Family Records of Benjamin Shaw. Mechanic of Dent, Dolphinholme and Preston, 1772-1841,* ed. de Alan G. Crosby, Stroud, Alan Sutton y The Record Society of Lancashire and Cheshire, 1991, p. 33.

50 A. D. Wallace, *op. cit.*, p. 8.

51 J. Thomson, *op. cit.*, p. 153.

52 *Ibid.*, p. 48.

53 John Lucas, "Bloomfield and Clare", en John Goodridge (comp.), *The Independent Spirit. John Clare and the Self-Taught Tradition,* Helpston, John Clare Society, 1994, p. 63.

54 Robert Bloomfield, "Love of the Country", en *The Works of Robert Bloomfield, op. cit.*, p. 202.

55 J. Clare, "Sketches...", *op. cit.*, pp. 14 y 15.

56 *Ibid.*, p. 15.

57 En la biblioteca de Clare hay un ejemplar de una edición de 1797 de la poesía de Coleridge y una edición de 1820 de los *Miscellaneous Poems* de Wordsworth, con la mención de que era un regalo hecho por su padre en 1822, aunque aquel ya conocía sin duda con anterioridad la obra del poeta. Véase "Clare's Library", en Northampton Public Library (comp.), *Catalogue of the John Clare Collection in the Northampton Public Library,* Northampton, Public

Libraries, Museums and Art Gallery Committee, 1964, pp. 23-34. Sobre Clare y Wordsworth, véase J. Bate, *op. cit.*, pp. 187 y 188.

58 William Wordsworth, *The Prelude*, ed. de J. C. Maxwell, Harmondsworth, Penguin, 1971, p. 76 [trad. esp.: *El preludio. En catorce libros, 1850*, trad. de Bel Atreides, Barcelona, dvd, 2003].

59 *Ibid.*, p. 160.

60 Sobre *El perfecto pescador de caña*, véase *infra*, capítulo iii, pp. 112, 113, 129 y 130.

61 Véanse los relatos de autobiógrafos de clase obrera en David Vincent, *Bread, Knowledge and Freedom. A Study of Nineteenth-Century Working-Class Autobiography*, Londres, Methuen, 1981, pp. 183-193.

62 J. Clare, "Sketches...", *op. cit.*, p. 18.

63 J. Clare, "The Progress of Rhyme", en *Selected Poems*, *op. cit.*, p. 122.

64 John Goodridge, *John Clare and Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 191 y *passim*.

65 John Clare a John Taylor, 19 de marzo de 1820, en J. Clare, *The Letters of John Clare*, *op. cit.*, pp. 38 y 39.

66 Johanne Clare, *John Clare and the Bounds of Circumstance*, Kingston, McGill-Queen's University Press, 1987, pp. 108 y 109.

67 Tal como se lo describía en la portada de su primer volumen de poesía, John Clare, *Poems Descriptive of Rural Life and Scenery*, Londres, Taylor and Hessey, 1820.

68 "On Going a Journey" se publicó por primera vez en el *New Monthly Magazine* de 1821 y luego se reeditó en William Hazlitt, *Table Talk, or, Original Essays on Men and Manners*, Londres, Henry Colburn, 1822, vol. 2, pp. 35-53 [trad. esp.: "Ir de viaje", en William

Hazlitt - Robert Louis Stevenson, *Ir de viaje - Excursiones a pie*, trad. de Esteve Serra, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 2010].

69 Sobre la influencia del ensayo de Hazlitt, véanse R. Solnit, *op. cit.*, pp. 19 y 20, y M. Marples, *op. cit.*, pp. 47 y 146.

70 George Macaulay Trevelyan, "Walking", en Edwin Valentine Mitchell (comp.), *The Joys of Walking. Essays by Hilaire Belloc, Charles Dickens, Henry David Thoreau, and Others*, Mineola (ny), Dover, 2012, p. 77.

71 Se encontrará un temprano aporte a esta literatura en [Thomas West,] *A Guide to the Lakes*, Londres, Richardson and Urquhart, 1778.

72 William Wordsworth, *A Guide through the District of the Lakes in the North of England, with the Description of the Scenery*, Kendall, Hudson and Nicholson, 1835, p. 60. Véase también M. Marples, *op. cit.*, p. 32.

73 Richard Holt, *Sport and the British. A Modern History*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 194; R. Solnit, *op. cit.*, p. 117; M. Marples, *op. cit.*, pp. 32 y 33, y A. D. Wallace, *op. cit.*, p. 63.

74 George Watson, "The Bliss of Solitude", en *Sewanee Review*, vol. 101, núm. 3, verano de 1993, p. 343.

75 Véase, por ejemplo, el encuentro con un "rústico desdichado", un labrador dedicado al heno a quien preocupaba el mal tiempo, en John Thelwall, *The Peripatetic, or, Sketches of the Heart, of Nature and Society*, Londres, para el autor, 1793, p. 25.

76 R. Solnit, *op. cit.*, pp. 109 y 110.

77 W. Hazlitt, "On Going a Journey", *op. cit.*, p. 35. La construcción "nunca solo/cuando a solas" tenía un extenso linaje literario, y se la atribuye a Edward Gibbon. En *Anatomía de la*

melancolía, Robert Burton cita a Escipión el Africano en Cicerón: "Nunca estaba menos solitario que cuando estaba solo, y nunca más atareado que cuando parecía más ocioso que nadie". Robert Burton ("Democritus Junior"), *The Anatomy of Melancholy*, Oxford, Henry Cripps, 1621, p. 117 [trad. esp.: *Anatomía de la melancolía*, 3 vols., trad. de Ana Sáez Hidalgo, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1997-2002].

78 Jeffrey C. Robinson, *The Walk. Notes on a Romantic Image*, Norman, University of Oklahoma Press, 1989, p. 43.

79 W. Hazlitt, "On Going a Journey", *op. cit.*, p. 36.

80 *Ibid.*, p. 37.

81 *Ibid.*, pp. 36 y 37. La cita es de *Enrique V*, de Shakespeare. Se encontrará un examen más amplio del caminar solitario en F. Gros, *op. cit.*, p. 53.

82 Robert Louis Stevenson, "Walking Tours" [1876], en George Goodchild (comp.), *The Lore of the Wanderer. An Anthology of the Open-Air*, Londres, J. M. Dent & Sons, 1920, pp. 10 y 11 [trad. esp.: "Excursiones a pie", en William Hazlitt – Robert Louis Stevenson, *Ir de viaje – Excursiones a pie*, *op. cit.*]. Véase también Merlin Coverley, *The Art of Wandering. The Writer as Walker*, Harpenden, Oldcastle, 2012, p. 90.

83 G. M. Trevelyan, *op. cit.*, p. 77. Véase también John Burroughs, "The Exhilaration of the Road", en *In Praise of Walking. Thoreau, Whitman, Burroughs, Hazlitt*, Londres, Arthur C. Fifield, 1905, p. 71.

84 G. M. Trevelyan, cit. en M. Jebb, *op. cit.*, p. 101.

85 G. M. Trevelyan, *op. cit.*, pp. 66 y 67. Edward Bowen, miembro de los Apóstoles de Cambridge, se convirtió en una celebridad, en

efecto, por haber ido de Cambridge a Oxford en veintiséis horas, en una caminata iniciada a la medianoche. W. E. Bowen, *Edward Bowen. A Memoir,* Londres, Longmans, Green, 1902, p. 51.

86 M. Jebb, *op. cit.*, p. 101.

87 La línea de Oxford a Cambridge ya no existe, pero su restauración está hoy en curso.

88 Leslie Stephen, "In Praise of Walking", en E. V. Mitchell (comp.), *op. cit.*, p. 18 [trad. esp.: "En alabanza del caminante", en *Los Alpes en invierno. Ensayos sobre el arte de caminar,* trad. de Carlos Jiménez Arribas, Madrid, Siruela, 2018].

89 William Henry Hudson, *Afoot in England,* Londres, Hutchinson, 1909, p. 2 [trad. esp.: *A pie por Inglaterra*, trad. de Pilar Rubio Remiro y Gustau Muñoz Veiga, Madrid, La Línea del Horizonte, 2020].

90 "Walker Miles" [Edmund Taylor], *Field-Path Rambles*, Londres, Robert Edmund Taylor & Son, col. Brighton Series, 1909, p. 185. Véanse también John Derry, *Across the Derbyshire Moors. Twelve Rambles Near Sheffield,* Sheffield, Independent Press, 1904, y Melanie Tebbutt, "Rambling and Manly Identity in Derbyshire's Dark Peak, 1880s-1920s", en *Historical Journal,* vol. 49, núm. 4, diciembre de 2006, p. 1130.

91 "W. Miles", *op. cit.*, p. 186.

92 M. Jebb, *op. cit.*, pp. 154-156, y M. Marples, *op. cit.*, pp. 135 y 136.

93 Geoffrey Murray, *The Gentle Art of Walking,* Londres y Glasgow, Blackie & Son, 1939, pp. 285 y 286, y M. Marples, *op. cit.*, pp. 181 y 182.

94 Arthur Hugh Sidgwick, *Walking Essays*, Londres, Edward Arnold, 1912, p. 249. Posteriormente participó en el deporte de equipo más grande de todos y murió en 1917, a causa de las heridas sufridas en Ypres.

95 *Ibid.*, p. 250.

96 R. Solnit, *op. cit.*, p. 186.

97 John Gay, *Trivia: or, The Art of Walking the Streets of London*, Londres, Bernard Lintott, [1716].

98 Thomas de Quincey, "Confessions of an English Opium-Eater: Being an Extract from the Life of a Scholar", en *The London Magazine*, vol. 4, núm. 21, septiembre de 1821, pp. 293-312, y vol. 4, núm. 22, octubre de 1821, pp. 353-379, cit. en Geoff Nicholson, *The Lost Art of Walking. The History, Science, Philosophy, Literature, Theory and Practice of Pedestrianism*, Chelmsford, Harbour, 2010, p. 41 [trad. esp.: *Confesiones de un inglés comedor de opio*, trad. de Miguel Teruel, Madrid, Cátedra, 1997].

99 R. Solnit, *op. cit.*, p. 203. Véase por ejemplo George R. Sims, *How the Poor Live*, Londres, Chatto & Windus, 1883, p. 5.

100 Augustus J. C. Hare, *Walks in London*, 2 vols., Londres, Daldy, Isbister & Co., 1878, vol. 1, p. xxv.

101 Lauren Elkin, *Flâneuse. Women Walk the City in Paris, New York, Tokio, Venice and London*, Londres, Chatto & Windus, 2016, p. 10 [trad. esp.: *Flâneuse. Una paseante en París, Nueva York, Tokio, Venecia y Londres*, trad. de Aurora Echavarría, Barcelona, Malpaso, 2017].

102 F. Gros, *op. cit.*, pp. 175-181. Sobre la fascinación de Londres como un conglomerado de desconocidos, véase Jerry White,

London in the 19th Century. A Human Awful Wonder of God, Londres, Vintage, 2008, pp. 122 y 123.

103 Charles Dickens, "Shy Neighbourhoods", en *The Uncommercial Traveller*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 94 [trad. esp.: "Vecindarios apartados", en *El viajero sin propósito*, trad. de Pedro Tena, Madrid, Gadir, 2014].

104 La función del caminar en la participación de Dickens en el drama de la ciudad se examina en David Vincent, "Social Reform", en Robert L. Patten, John Jordan y Catherine Waters (comps.), *The Oxford Handbook of Charles Dickens*, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 428 y 429. Véase también Claire Tomalin, *Charles Dickens. A Life*, Londres, Viking, 2011, pp. 45, 309, 320 y 375 [trad. esp.: *Charles Dickens. La vida del mejor escritor inglés, doscientos años después de su nacimiento, se lee como una de sus novelas*, trad. de Begoña Recasens, Madrid, Aguilar, 2012].

105 C. Dickens, "Shy Neighbourhoods", *op. cit.*, pp. 94 y 95.

106 C. Dickens, "On an Amateur Beat", en *The Uncommercial Traveller*, *op. cit.*, p. 338.

107 *Ibid.*

108 Jeremy Tambling, *Going Astray. Dickens and London*, Harlow, Pearson Education, 2009, p. 233.

109 Cit. en M. Coverley, *op. cit.*, p. 77.

110 Deborah Epstein Nord, *Walking the Victorian Streets. Women, Representation, and the City*, Ithaca (ny), Cornell University Press, 1995, p. 4, y L. Elkin, *op. cit.*, pp. 11-13.

111 Sydenham Edwards, *Cynographia Britannica*, Londres, para el autor, 1800, p. 5. Véase también Harriet Ritvo, *The Animal Estate.*

The English and Other Creatures in the Victorian Age, Cambridge (ma), Harvard University Press, 1987, pp. 85 y 86.

112 James Serpell, *In the Company of Animals. A Study of Human-Animal Relations*, Oxford, Basil Blackwell, 1988, p. 98, y Judith M. Siegel, "Companion animals: In Sickness and in Health", en *Journal of Social Issues*, vol. 49, núm. 1, primavera de 1993, pp. 157-167.

113 William Bingley, *Memoirs of British Quadrupeds, Illustrative Principally of their Habits of Life, Instincts, Sagacity, and Uses to Mankind*, Londres, Darton and Harvey, 1809, pp. 79 y 80; Edward Jesse, *Anecdotes of Dogs*, Londres, Henry G. Bohn, 1858, pp. 24 y 25, y Darcy F. Morey, *Dogs. Domestication and the Development of a Social Bond*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 207.

114 Samuel Orchart Beeton, *Beeton's Book of Poultry and Domestic Animals, Showing How to Rear and Manage them in Sickness and in Health*, Londres, Ward, Lock and Tyler, 1871, pp. 545 y 546.

115 Erica Fudge, *Pets*, Stocksfields, Acumen, 2008, p. 14 [trad. esp.: *Pets*, trad. de Alcira Bixio, México, Paidós, 2015].

116 John K. Walton, "Mad Dogs and Englishmen: The Conflict over Rabies in Late Victorian England", en *Journal of Social History*, vol. 13, núm. 2, invierno de 1979, pp. 226-239.

117 Philip Howell, *At Home and Astray. The Domestic Dog in Victorian Britain*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2015, pp. 150-173.

118 Véase, por ejemplo, el proceso judicial del que informa el *Observer*, 23 de junio de 1878, p. 3.

119 Parliamentary Papers 1878, 46, xlvi.15, *Return of the Number of Dogs assessed to the Dog Tax in each Year from the 5th day of April 1866 to the 5th day of April 1868, when the Assessed Tax on Dogs expired; and of the Number of Licenses granted for Dogs during each of the Eleven Years from 1868 to 1877, ending on the 31st day of December in each Year*, y Brian Harrison, "Animals and the State in Nineteenth-Century England", en *The English Historical Review*, vol. 88, núm. 349, octubre de 1973, p. 786.

120 Respecto de los cálculos de la evasión, véase J. K. Walton, *op. cit.*, p. 221.

121 F. Gros, *op. cit.*, p. 178.

122 Véase *infra*, capítulo iii, pp. 97 y 98.

123 Charles Dickens, "Thoughts about People", cit. en J. Tambling, *op. cit.*, pp. 40 y 41.

124 Raymond Williams, *The Country and the City* [1973], Londres, Vintage, 2016, pp. 222-238 [trad. esp.: *El campo y la ciudad*, trad. de Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2001].

125 Lord Byron, *Childe Harold's Pilgrimage*, canto ii, estrofa 25, versos 217-225 [trad. esp.: *La peregrinación de Childe Harold*, trad. de M. de la Peña, Nueva York, Imprenta de la Crónica, 1864.].

126 *Ibid.*, canto ii, estrofa 26, versos 226-234.

127 Fiona MacCarthy, *Byron. Life and Legend*, Londres, John Murray, 2002, pp. 157-160.

128 Richard Holmes, *Shelley. The Pursuit*, Londres, Quartet, 1976, pp. 64, 65 y 300-303.

129 Percy Bysshe Shelley, *Alastor, or, The Spirit of Solitude and Other Poems*, Londres, Baldwin, Craddock, and Joy, 1816, p. 6.

130 *Ibid.*, pp. v y vi.

131 Mary Shelley, *Frankenstein. or The Modern Prometheus* [1818], Ware, Wordsworth, 1999, pp. 17 y 43 [trad. esp.: *Frankenstein o el Prometeo moderno*, trad. de Jerónimo Ledesma, Buenos Aires, Colihue, 2006].

132 *Ibid.*, p. 73.

133 *Ibid.*, p. 126.

134 *Ibid.*, p. 78.

135 *Ibid.*, p. 94.

136 *Ibid.*, p. 89. Sobre el uso que hace Mary Shelley de un paisaje sublime como potencial recurso sanador para el monstruo, véase E. Dolan, *Seeing Suffering in Women's Literature...*, *op. cit.*, p. 71.

137 M. Shelley, *Frankenstein...*, *op. cit.*, p. 113.

138 *Ibid.*, p. 169.

139 Leslie Stephen, *The Playground of Europe*, Londres, Longmans, Green, 1894, p. 43.

140 M. Coverley, *op. cit.*, pp. 24-28.

141 Ronald Clark, *The Victorian Mountaineers*, Londres, B. T. Batsford, 1953, pp. 18-21.

142 Véase, por ejemplo, John Tyndall, *Mountaineering in 1861. A Vacation Tour*, Londres, Longman, Green, Longman & Roberts, 1862, p. 20.

143 James D. Forbes, *Travels through the Alps of Savoy and Other Parts of the Pennine Chain, with Observations of the Phenomena of Glaciers*, Edimburgo, Adam and Charles Black, 1843, p. 13. Véase también la descripción que hace Edward Whymper de una caminata solitaria de 70 millas a través de laderas montañosas en preparación para una escalada importante: *Scrambles amongst the Alps in the Years 1860-1869*, Londres, John Murray, 1871, p. 13

[trad. esp. parcial: *La conquista del Cervino (1860-1869)*, trad. de Ignacio Salido Amoroto, Madrid, Desnivel, 2015].

144 Sobre lo desaconsejable de intentar escaladas solitarias en este periodo, véase John Ball (comp.), *Peaks, Passes, and Glaciers. A Series of Excursions by Members of the Alpine Club*, 3ª ed., Londres, Longman, Green, Longman & Roberts, 1859, pp. 493 y 494.

145 Thomas Woodbine Hinchliff, *Summer Months among the Alps. With the Ascent of Monte Rosa*, Londres, Longman, Brown, Green, Longman & Roberts, 1857, p. 298.

146 Respecto de la pequeña cantidad de mujeres montañistas en este periodo, entre ellas Lucy Walker y la señorita Brevoort, véase R. Clark, *The Victorian Mountaineers*, *op. cit.*, pp. 174-185.

147 Palabras de George Barnard, cit. en R. Clark, *The Victorian Mountaineers*, *op. cit.*, p. 65.

148 R. Solnit, *op. cit.*, p. 134.

149 L. Stephen, *The Playground of Europe*, *op. cit.*, p. 48.

150 [George Carless Swayne,] "Mountaineering – the Alpine Club", en *Blackwood's Edinburgh Magazine*, vol. 86, núm. 528, octubre de 1859, p. 457. El Alpine Club se había fundado en 1857. Véanse los 18 ensayos reunidos en J. Ball (comp.), *Peaks, Passes, and Glaciers*..., *op. cit.*

151 [G. C. Swayne,] "Mountaineering...", *op. cit.*, p. 457.

152 *Ibid.*, p. 456. Véanse también Peter H. Hansen, "Albert Smith, the Alpine Club, and the Invention of Mountaineering in mid-Victorian Britain", en *Journal of British Studies*, vol. 34, núm. 3, julio de 1995, pp. 300-324, y Michael P. Cohen, *The Pathless Way. John Muir and American Wilderness*, Madison, The University of Wisconsin Press,

1984, pp. 78-81 [trad. esp.: *Entre osos, coyotes y glaciares. John Muir, el hombre de los parques nacionales americanos*, trad. de Antonio Bonnano, Buenos Aires, Fraterna, 1987].

153 E. Whymper, *op. cit.*, p. 407.

154 John Ruskin, *"Our Fathers Have Told Us". Sketches of the History of Christendom*, primera parte, *The Bible of Amiens*, Orpington (Kent), George Allen, 1882, p. 111, cit. en R. Clark, *The Victorian Mountaineers*, *op. cit.*, p. 32 [trad. esp.: *La biblia de Amiens*, trad. de Carmen de Burgos, Madrid, Abada, 2006].

155 Gordon T. Stewart, "Whymper of the Matterhorn: A Victorian Tragedy", en *History Today*, vol. 33, núm. 2, febrero de 1983, pp. 5-13.

156 *The Times*, 27 de julio de 1865, p. 18.

157 [Charles Dickens,] "Foreign Climbs", en *All the Year Round*, vol. 14, 2 de septiembre de 1865, p. 137. Mont Cervin (que Dickens traslada aquí al inglés como Mount Cervin) es el nombre francés del Matterhorn. Se encontrará un examen más reciente de este aspecto en Robert Macfarlane, *Mountains of the Mind. A History of a Fascination*, Londres, Granta, 2003, p. 98 [trad. esp.: *Las montañas de la mente. Historia de una fascinación*, trad. de Concha Cardeñoso, Barcelona, Random House, 2020].

158Richard Jefferies, *The Story of My Heart. My Autobiography* [1883], Londres, Macmillan, 1968, p. 55.

159Thomas Miller, *Pictures of Country Life, and Summer Rambles in Green and Shady Places*, Londres, David Bogue, 1847, p. xi.

160 Travis Elborough, *A Walk in the Park. The Life and Times of a People's Institution*, Londres, Jonathan Cape, 2016, pp. 59-111.

III. Asolas en casa en el siglo XIX

1 Johann Zimmerman, *Solitude Considered with Respect to its Dangerous Influence upon the Mind and Heart*, Londres, C. Dilly, 1798, p. 264 [trad. esp.: *La soledad*, 2ª ed., trad. de Pedro Espina y Martínez, Madrid, Bailly-Baillière, 1873].

2 *Ibid*., p. 262.

3 Véase el reciente estudio general de la investigación demográfica sobre esta cuestión en K. D. M. Snell, "The Rise of Living Alone and Loneliness in History", en *Journal of Social History,* vol. 42, núm. 1, 2017, pp. 8-17. Véase también Michael Anderson, *Family Structure in Nineteenth-Century Lancashire,* Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 43 y 44.

4 Thomas R. Cole y Claudia Edwards, "'Don't Complain about Old Age': the 19th Century", en Pat Thane (comp.), *The Long History of Old Age*, Londres, Thames & Hudson, 2005, p. 220.

5 Richard Wall, "Elderly Persons and Members of their Households in England and Wales from Preindustrial Times to the Present", en David I. Kertzer y Peter Laslett (comps.), *Aging in the Past. Demography, Society, and Old Age,* Berkeley, University of California Press, 1995, pp. 97-100.

6 Véase también la muestra de encuestados en Elizabeth Roberts, *A Woman's Place. An Oral History of Working-Class Women, 1890-1940*, Oxford, Basil Blackwell, 1984, p. 172.

7 John Tosh, *A Man's Place. Masculinity and the Middle-Class Home in Victorian England,* New Haven, Yale University Press, 1999, pp. 5, 17 y 18.

8 John Burnett, *A Social History of Housing, 1815-1985*, 2ª ed., Londres, Methuen, 1986, p. 156.

9 M. J. Daunton, "Housing", en F. M. L. Thompson (comp.), *The Cambridge Social History of Britain, 1750-1950*, vol. 2: *People and their Environment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 206.

10 Sobre el uso de la sala, véase M. J. Daunton, *House and Home in the Victorian City. Working-Class Housing, 1850-1914*, Londres, Edward Arnold, 1983, pp. 263-285.

11 Sarah Stickney Ellis, *The Women of England, their Social Duties, and Domestic Habits* [1839], 11ª ed., Londres, Fisher, Son & Co., s. f., pp. 11 y 12. Sobre los peligros de las horas ociosas, véase Marianne Farningham, *Life Sketches, and Echoes from the Valley, Second Series*, Londres, James Clarke, 1868, p. 99.

12 Jean-Étienne Dominique Esquirol, *Mental Maladies. A Treatise on Insanity*, trad. de E. K. Hunt, Filadelfia, Lea and Blanchard, 1845, p. 211 [trad. esp.: *Memorias sobre la locura y sus variedades*, trad. de Carmen Gayo, Madrid, Dorsa, 1991].

13 Rozsika Parker, *The Subversive Stitch. Embroidery and the Making of the Feminine*, 2ª ed., Londres, I. B. Tauris, 2010, p. 2.

14 Florence Nightingale, *Cassandra* [1854], en *Cassandra and Suggestions for Thought*, Londres, Pickering and Chatto, 1991, p. 211 [trad. esp.: *Casandra*, trad. de Laura Monrós, Valencia, Alfons el Magnànim, 2011].

15 R. Parker, *op. cit.*, p. 6.

16 Janet E. Mullin, *A Sixpence at Whist. Gaming and the English Middle Classes, 1680-1830*, Woodbridge, The Boydell Press, 2015.

17 David Parlett, *A History of Card Games*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 159.

18 Catherine Perry Hargrave, *A History of Playing Cards and a Bibliography of Cards and Gaming*, Nueva York, Dover, [1966,] p. 144.

19 Adelaide Cadogan, *Illustrated Games of Patience* [1874], 2ª serie, Londres, Sampson Low, Marston, Searle, and Rivington, 1887.

20 Véanse, por ejemplo, John L. Triggey y Joseph F. Triggey, *The Art of Playing Solitaire, in Thirty-Three Different Ways*, Londres, W. Kent & Co., 1869, y T. Gaskin, *The Theory and Practice of Solitaire*, Cheltenham, J. Lillywhite, 1881. En otros lugares de Europa, algunas versiones del solitario se jugaban en tableros ligeramente más grandes, con 36 o más fichas. Para confundir aún más las cosas, el juego de cartas *patience* se conoce en Estados Unidos como *solitaire*, nombre que se ha hecho habitual en las versiones electrónicas modernas del juego. [El juego de mesa llamado *solitaire* en Gran Bretaña es el senku. (N. del T.)]

21 David Parlett, *The Penguin Book of Patience*, Londres, Allen Lane, 1979.

22 "Tarbart", en *Games of Patience Illustrated by Numerous Diagrams*, 2ª ed., Londres, Thos. De la Rue, 1921, p. 99.

23 Walter Wood, *The Book of Patience, or, Cards for a Single Player*, Londres, W. H. Allen, 1887, p. 43. Véase también "Tarbart", *op. cit.*, pp. 62 y 63.

24 Charles Dickens, *Great Expectations* [1860-1861], Harmondsworth, Penguin, 1965, p. 352 [trad. esp.: *Grandes esperanzas*, trad. de María Engracia Pujals, Madrid, Cátedra, 2016].

25 *Ibid.*, p. 353.

26 Mary Whitmore Jones, *Games of Patience for One or More Players*, Londres, L. Upcott Gill, 1888, p. 7.

27 *Ibid.*, p. 8.

28 J. L. Triggey y J. F. Triggey, *op. cit.*, pp. v y vi.

29 Colin Narberth, *An Introduction to Stamp Collecting*, Londres, Arthur Barker, 1970, p. 7; William John Hardy y Edward Denny Bacon, *The Stamp Collector*, Londres, George Redway, 1898, p. 12; James Mackay, *Stamp Collecting*, Londres, Park Lane Press, 1980, p. 68; Simon Garfield, *The Error World. An Affair with Stamps*, Londres, Faber & Faber, 2008, pp. 84 y 85; Frederick Booty, *The Stamp Collector's Guide. Being a List of English and Foreign Postage Stamps, with 200 Facsimile Drawings*, Brighton y Londres, H. & C. Treacher y Hamilton, Adams & Co., 1862, y Bertram T. K. Smith, *How to Collect Postage Stamps*, Londres, George Bell, 1907, p. 156. Lo precedió un catálogo francés publicado el año anterior por Alfred Potiquet. Véase C. Narberth, *op. cit.*, p. 7.

30 F. Booty, *op. cit.*, s. p.

31 John Edward Gray, *The Illustrated Catalogue of Postage Stamps for the Use of Collectors*. 3ª ed., Londres, E. Marlborough, 1865, p. v. Se encontrarán afirmaciones similares sobre su carácter de *hobby* que atraviesa todas las clases en Edward J. Nankivell, *Stamp Collecting as a Pastime*, Londres y Nueva York, Stanley Gibbons, 1902, pp. 4, 10 y 11, y Stanley Phillips, *Stamp Collecting*, Londres, Sampson Low, Marston, [1936,] p. 4.

32 Julia Child, *Cassell's Household Guide. Being a Complete Encyclopaedia of Domestic and Social Economy and Forming a Guide to Every Department of Practical Life*, Londres, Cassell,

Petter, and Gilpin, 1869, p. 49, y W. J. Hardy y E. D. Bacon, *op. cit.*, p. 25.

33 Charles J. Phillips, *Fifty Years of Philately. The History of Stanley Gibbons, Ltd.*, Londres y Nueva York, Stanley Gibbons, 1906, p. 119.

34 En la época, un récord mundial, pero tal vez una buena inversión. En una subasta realizada en Londres en 2011 se vendió otra estampilla de 2 peniques azul de Mauricio a poco más de 1.000.000 de libras. Véase Duncan Campbell-Smith, *Masters of the Post. The Authorized History of the Royal Mail*, Londres, Allen Lane, 2011, p. 136. Sobre los kits de colección para principiantes, véase George Real, *The Superbook of Stamp Collecting*, Londres, Kingfisher, 1986, p. 4.

35 E. J. Nankivell, *op. cit.*, p. 4.

36 *Ibid.*, p. 12.

37 C. J. Phillips, *op. cit.*, p. 21.

38 E. J. Nankivell, *op. cit.*, p. 44; S. Phillips, *op. cit.*, p. 266, y Arthur Blair, *The World of Stamps and Stamp Collecting*, Londres, Hamlyn, 1972, pp. 116-120.

39 T. G. Brown y R. S. Sanderson, *A History of the Sheffield Philatelic Society, 1894-1994*, Sheffield, Sheffield Philatelic Society, 1994, p. 8.

40 E. J. Nankivell, *op. cit.*, p. 3.

41 Sobre la larga tradición de las labores de aguja, véase "Sempronia" [Mary Lamb], "On Needle-Work" [1815], en E. V. Lucas (comp.), *The Works of Charles and Mary Lamb*, Londres, Methuen, 1903, vol. 1, p. 180.

42 Sobre el trabajo de lana de Berlín, véanse Mary Margaret Stanley Egerton, condesa de Wilton (ed.), *The Art of Needle-Work from the Earliest Ages. Including Some of the Ancient Historical Tapestries* [1840], 3ª ed., Londres, Henry Colburn, 1841, pp. 297-299; "Ladies", en *The Ladies' Hand-Book of Knitting, Netting, and Crochet*, Londres, H. G. Clarke and Co., 1842, pp. 12 y 13; Pamela Warner, *Embroidery. A History*, Londres, B. T. Batsford, 1991, pp. 147-149; Barbara Morris, *Victorian Embroidery*, Londres, Herbert Jenkins, 1962, p. 7; Mary Eirwen Jones, *A History of Western Embroidery*, Londres, Studio Vista, 1969, pp. 42 y 43; Therle Hughes, *English Domestic Needlework, 1660-1860*, Londres, Lutterworth Press, 1961, p. 27, y Geoffrey Warren, *A Stitch in Time. Victorian and Edwardian Needlecraft*, Newton Abbot, David & Charles, 1976, pp. 33-36.

43 B. Morris, *op. cit.*, pp. 7-26.

44 Condesa de Wilton (ed.), *op. cit.*, p. 5. Sobre la conveniencia del bordado como pasatiempo para las jóvenes, véase *The Young Lady's Book. A Manual of Elegant Recreations, Exercises, and Pursuits*, 2ª ed., Londres, Vizetelly, Branston, 1829, p. 291.

45 G. Warren, *op. cit.*, p. 58.

46 A. Lambert, *The Handbook of Needlework*, Filadelfia, Willis P. Hazard, 1851, p. 15. Se encontrará un énfasis similar en la selección de los colores como ámbito de la creatividad individual en "Ladies", *op. cit.*, p. 56.

47 W. G. Paulson Townsend, *Embroidery, or The Craft of the Needle*, Londres y Nueva York, Truslove, Hanson & Comba, 1899, p. iv.

48 "Ladies", *op. cit.*, p. ix.

49 Isabella Beeton, *Beeton's Housewife's Treasury of Domestic Information,* Londres, Ward, Lock & Co., [1884,] p. 809.

50 Maud Pember Reeves, *Round about a Pound a Week* [1913], Londres, Virago, 1979, pp. 162, 166 y 168.

51 Estudiada en Victoria Cooper y David Russell, "Publishing for Leisure", en David McKitterick (comp.), *The Cambridge History of the Book,* vol. 6: *1830-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 475-499.

52 Kathryn Hughes, *The Short Live & Long Times of Mrs Beeton,* Londres, Fourth Estate, 2005, pp. 162-179.

53 L. Valentine, *The Home Book of Pleasure and Instruction,* Londres, Frederick Warne, 1868; J. Child, *op. cit.,* e I. Beeton, *op. cit.* Véase también *The Young Ladies' Journal Complete Guide to the Worktable,* 9ª ed., Londres, E. Harrison, 1892. Sobre el consumo de esta literatura, véase Yaffa Claire Draznin, *Victorian London's Middle-Class Housewife. What She Did All Day,* Westport (ct), Greenwood Press, 2001, p. 150.

54 I. Beeton, *op. cit.*, p. 787.

55 Osmund Lambert, *Angling Literature in England, And Descriptions of Fishing by the Ancients.* Londres, Sampson Low, Marston, Searle & Rivington, 1881, y Walter John Turrell, *Ancient Angling Authors,* Londres, Gurney and Jackson, 1910.

56 William Carew Hazlitt, *Old Cookery Books and Ancient Cuisine,* Londres, Elliot Stock, 1886, y Arnold Whitaker Oxford, *English Cookery Books to the Year 1850,* Londres, Henry Frowde, 1913.

57 [Maria Eliza Ketelby Rundell,] *A New System of Domestic Cookery, Formed upon Principles of Economy and Adapted to the Use of Private Families* [1806], Londres, John Murray, 1811. Sobre la

importancia del libro para el negocio de Murray, véase Fiona MacCarthy, *Byron. Life and Legend*, Londres, John Murray, 2002, p. 148. Sobre las ventas, véanse Janet Morgan, "Preface", en Maria Eliza Ketelby Rundell, *A New System of Domestic Cookery*, Londres, Persephone, 2009, y A. W. Oxford, *English Cookery Books*..., *op. cit.*, pp. 135 y 136.

58 Condesa de Wilton (ed.), *op. cit.*

59 Richard Rutt, *A History of Hand Knitting*, Londres, B. T. Batsford, 1987, pp. 113-115.

60 Izaak Walton, *The Compleat Angler, or, The Contemplative Man's Recreation* [1653], Londres, Arcturus, 2010 [trad. esp.: *El perfecto pescador de caña*, trad. de Augusto García Pirís, Valladolid, Maxtor, 2010].

61 Jonquil Bevan, *Izaak Walton's* The Compleat Angler*: The Art of Recreation*, Brighton, Harvester Press, 1988, pp. ix y x.

62 Bernard S. Horne, *The Compleat Angler 1653-1967. A New Bibliography*, Pittsburgh, Pittsburgh Bibliophiles/University of Pittsburgh Press, 1970.

63 Sobre su popularidad a pesar de su obsolescencia, véase Francis Francis, *Angling*, Londres, "The Field" Office, 1877, p. v.

64 Sobre los antecedentes textuales de la obra de Walton, véase John R. Cooper, *The Art of the Compleat Angler*, Durham (nc), Duke University Press, pp. 167-170.

65 I. Walton, *op. cit.*, p. 67.

66 W. J. Turrell, *op. cit.*, pp. xi y 7-22.

67 Juliana Berners, *The Treatise of Fysshynge wyth an Angle* [1486], en Willy L. Braekman, *The Treatise on Angling in The Boke of St. Albans (1496). Background, Context and the Text of "The*

Treatise of Fysshynge wyth an Angle", Bruselas, Scripta, 1980, p. 60.

68 John Jackson Manley, *Notes on Fish and Fishing*, Londres, Sampson Low, Marston, Searle & Rivington, 1881, pp. iv y v.

69 John Clare a Mrs Wright, marzo de 1825, en Margaret Grainger (comp.), *The Natural History Prose Writings of John Clare*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 170.

70 "Clare's Library", *op. cit.*, pp. 23-34, y M. Grainger (comp.), *op. cit.*, apéndice v.a, pp. 258 y 259.

71 Thomas Tusser, *Five Hundred Points of Good Husbandry... Together with a Book of Huswifery, New Edition, with Notes, Georgical, Illustrative, and Explanatory, a Glossary, and Other Improvements. By William Mavor* [1557], Londres, Lackinston, Allen and Co., 1812.

72 J. H. Plumb, *The Commercialisation of Leisure in Eighteenth-Century England* (The Stenton Lecture 1972), Reading, University of Reading, 1973.

73 Benjamin Whitmill, *Kalendarium Universale, or, The Gardiner's Universal Kalendar*, Londres, J. Clarke, 1748.

74 Thomas Mawe y John Abercrombie, *Every Man His Own Gardener, Being a New and More Complete Gardener's Calendar and General Directory than Any Other Hitherto Published*, 17ª ed., Londres, J. Johnson, 1803. Las primeras ediciones de la obra se publicaron bajo el nombre del jardinero del duque de Leeds, Thomas Mawe, que en opinión de Abercrombie contribuiría a incrementar las ventas, sin tener por otra parte papel alguno en la compilación.

75 Clare también había entrado en posesión de dos compilaciones póstumas del material de John Abercrombie, *The*

Gardener's Companion or Horticultural Calendar... Being a monthly index or remembrancer, according to the divisions of Abercrombie "Practical Gardener"... To which is annexed... The Garden-Seed and Plant Estimate... Edited from an original manuscript of J. Abercrombie... by J. Mean, Horticulturist, Londres, T. Cadell, 1822, y *Abercrombie's Practical Gardener, or Improved System of Modern Horticulture. Adapted either to Small or Large Gardens*, 2ª ed., Londres, T. Cadell y W. Davies, 1817.

76 James Maddock, *The Florist's Directory, or A Treatise on the Culture of Flowers* [1792], Londres, John Harding, 1822, y James Edward Smith, *A Compendium of the English Flora*, 2ª ed., Londres, Longman, Rees, Orme, Green & Longman, 1836. Un tratado similar de la década de 1790: Charles Marshall, *An Introduction to the Knowledge and Practice of Gardening*, Londres, para el autor, 1796.

77 Thomas Hogg, *A Concise and Practical Treatise on the Growth and Culture of the Carnation... and Other Flowers* [1820], 3ª ed., Londres, G. & W. B. Whittaker, 1824; Isaac Emmerton, *A Plain and Practical Treatise on the Culture and Management of the Auricula*, Londres, C. H. Reynell, 1815, y [Elizabeth Kent,] *Flora domestica, or, The Portable Flower-Garden, with Directions for the Treatment of Plants in Pots and Illustrations from the Work of the Poets*, Londres, Taylor and Hessey, 1823.

78 La biblioteca del criado examinada por Jan Fergus contenía dos libros de jardinería. Véase Jan Fergus, "Provincial Servants' Reading in the Late Eighteenth-Century", en James Raven, Helen Small y Naomi Tadmor (comps.), *The Practice and Representation of Reading in England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 202-225.

79 Por ejemplo, J. C. Loudon, *Encyclopaedia of Gardening. Comprising the Theory and Practice of Horticulture, Arboriculture, and Landscape-Gardening, Including All the Latest Improvements; a General History of Gardening in All Countries*, Londres, Longman, Hurst, Rees, Orme & Brown, 1822 y sucesivas reediciones; Charles McIntosh, *The Book of the Garden*, 2 vols., Edimburgo, William Blackwood, 1853-1855, y James Anderson, *The New Practical Gardener and Modern Horticulturalist*, Londres, William Mackenzie, 1875.

80 Por ejemplo, John Claudius Loudon, *The Suburban Gardener and Villa Companion*, Londres, para el autor, 1838, y James Shirley Hibberd, *The Town Garden. A Manual for the Management of City and Suburban Gardens*, Londres, Groombridge and Sons, 1855.

81 Sobre el crecimiento de las publicaciones dedicadas a la jardinería, véanse Geoffrey Taylor, *The Victorian Flower Garden*, Londres, Skeffington, 1952, p. 110, y Miles Hadfield, *A History of British Gardening*, 3ª ed., Londres, John Murray, 1979, pp. 303-359.

82 John Worlidge, *A Compleat System of Husbandry and Gardening, or, The Gentleman's Companion, in the Business and Pleasures of a Country Life*, Londres, J. Pickard, 1716, portada.

83 *The Gardener's Chronicle*, vol. 1, núm. 1-2, 2 y 9 de enero de 1841.

84 T. Mawe y J. Abercrombie, *Every Man His Own Gardener...*, *op. cit.*, p. iv.

85 *Ibid.*

86 S. Whyman, *The Pen and the People. English Letter-Writers, 1660-1800*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

87 El resultado general de la reforma se examina en David Vincent, *Literacy and Popular Culture. England 1750-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 38-49; Howard Robinson, *Britain's Post Office. A History of Development from the Beginnings to the Present Day*, Londres, Oxford University Press, 1953, p. 155, y D. Campbell-Smith, *Masters of the Post..., op. cit.*, p. 140.

88 *Forty-Seventh Annual Report of the Postmaster General on the Post Office*, Londres, House of Commons, 1901, apéndice a.

89 David Vincent, *I Hope I Don't Intrude. Privacy and its Dilemmas in Nineteenth-Century Britain*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 190-198.

90 "Una" y "On Letters", en *The Lady's Magazine*, agosto de 1795, p. 369; cit. en Joe Bray, *The Female Reader in the English Novel. From Burney to Austen*, Londres, Routledge, 2009, p. 10. Véase también "Hints on Reading", en *The Lady's Magazine*, núm. 20, abril de 1789, p. 178.

91 Sobre la supuesta propensión de los lectores particulares a embarcarse en formas de inconducta sexual, véase Thomas W. Laqueur, *Solitary Sex. A Cultural History of Masturbation*, Nueva York, Zone, 2003, pp. 314 y 315 [trad. esp.: *Sexo solitario. Una historia cultural de la masturbación*, trad. de Marcos Mayer, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007].

92 Jane Austen, *Northanger Abbey* [1818], en *The Complete Novels of Jane Austen*, Ware, Wordsworth, 2007, p. 33 [trad. esp.: *La abadía de Northanger*, trad. de Miguel Ángel Pérez Pérez, Madrid, Alianza, 2019], y Ann Radcliffe, *The Mysteries of Udolpho. A*

Romance [1794], Londres, Penguin, 2001 [trad. esp.: *Los misterios de Udolfo*, trad. de Carlos José Costas, Madrid, Valdemar, 2001].

93 Thomas Trotter, *A View of the Nervous Temperament*, Londres, Longman, Hurst, Rees, Orme & Brown, 1812, p. 93.

94 Kate Flint, *The Woman Reader, 1837-1914*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 208 y 209.

95 Sarah Stickney Ellis, *The Mothers of England. Their Influence and Responsibility*, Londres, Fisher, Son & Co, 1843, pp. 338 y 339.

96 Naomi Tadmor, "'In the Even my Wife Read to Me': Women, Reading and Household Life in the Eighteenth Century", en J. Raven, H. Small y N. Tadmor (comps.), *op. cit.*, pp. 162-174, y Jacqueline Pearson, *Women's Reading in Britain, 1750-1835. A Dangerous Recreation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 170-175.

97 Abigail Williams, *The Social Life of Books. Reading Together in the Eighteenth-Century Home*, New Haven, Yale University Press, 2017, pp. 36-63.

98 Elizabeth M. Sewell, *The Autobiography of Elizabeth M. Sewell*, Londres, Longmans, Green, 1907, p. 16. Véanse también Annabel Huth Jackson, *A Victorian Childhood*, Londres, Methuen, 1932, p. 13, y Margaret Haig Thomas Mackworth, vizcondesa Rhondda, *This Was My World*, Londres, Macmillan, 1933, p. 35.

99 Paul Thompson y Trevor Lummis, *Family Life and Work Experience before 1918, 1870-1973* (recolección de datos), 7ª ed., 2009, uk Data Service, 2000, Mr Mulligan.

100 Alice Foley, *A Bolton Childhood*, Mánchester, Manchester University Extra-Mural Department, 1973, pp. 12 y 25.

101 P. Thompson y T. Lummis, *op. cit.*, Miss Pool.

102 *Ibid.*, Mr Wildman.

103 George R. Sims, *How the Poor Live,* Londres, Chatto & Windus, 1883, p. 5.

104 *Ibid.*, p. 7.

105 Stephen Constantine, "Amateur Gardening and Popular Recreation in the 19th and 20th Centuries", en *Journal of Social History,* vol. 14, núm. 3, marzo de 1981, p. 388.

106 T. Hogg, *op. cit.*, pp. xv-xvii.

107 Keith Thomas, *Man and the Natural World. A History of the Modern Sensibility,* Londres, Allen Lane, 1983, p. 236.

108 Jane Loudon, *Instructions in Gardening for Ladies,* Londres, John Murray, 1840. Véase también G. W. Francis, *The Little English Flora, or, A Botanical and Popular Account of All Our Common Field Flowers,* Londres, Simpkin, Marshall & Co., 1939, que estaba dedicado a "las señoritas de Inglaterra".

109 Louisa Johnson, *Every Lady Her Own Flower Gardener. Addressed to the Industrious and Economical Only*, 3ª ed., Londres, W. S. Orr and Co., 1840, p. 4.

110 J. C. Loudon, *The Suburban Gardener...*, *op. cit.*, p. 6.

111 J. S. Hibberd, *The Town Garden...*, *op. cit.*, p. 6.

112 Sobre las parcelas de Nottingham, véase William Howitt, *The Rural Life of England* [1844], 3ª ed., Shannon, Irish University Press, 1971, pp. 551-553. Sobre la difusión de los loteos a fines del siglo xix, véase S. Martin Gaskell, "Gardens for the Working-Class: Victorian Practical Pleasure", en *Victorian Studies,* vol. 23, núm. 4, verano de 1980, pp. 484-487.

113 La índole competitiva de la cultura recreativa de la clase obrera se examina en Richard Holt, "Introduction", en Richard Holt

(comp.), *Sport and the Working Class in Modern Britain*, Mánchester, Manchester University Press, 1990, p. 5, y S. Constantine, "Amateur Gardening and Popular Recreation...", *op. cit.*, p. 393.

114 Margaret Willes, *The Gardens of the British Working Class*, New Haven, Yale University Press, 2014, pp. 97-106.

115 Ruth Duthie, *Florists' Flowers and Societies*, Princes Risborough, Shire, 1988, p. 25.

116 Michael Worboys, Julie-Marie Strange y Neil Pemberton, *The Invention of the Modern Dog. Breed and Blood in Victorian Britain*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2018, pp. 45-47.

117 Harriet Ritvo, "Pride and Pedigree: The Evolution of the Victorian Dog Fancy", en *Victorian Studies*, vol. 29, núm. 2, invierno de 1986, pp. 227-253, y John K. Walton, "Mad Dogs and Englishmen: The Conflict over Rabies in Late Victorian England", en *Journal of Social History*, vol. 13, núm. 2, invierno de 1979, pp. 222-226. Sobre la cultura emergente de la cría y la evaluación por jurados, véase Charles Henry Lane, *All about Dogs*, Londres y Nueva York, John Lane, 1900.

118 Harrison Weir, *Our Cats and All about Them. Their Varieties, Habits, and Management, and for Show, the Standard of Excellence and Beauty*, Tunbridge Wells, R. Clements, 1889, pp. 1-5, y Frances Simpson, "All about Cats", en Herbert Compton *et al.*, *Home Pets*, Londres, Greening & Co., 1907, p. 38. Sobre el dinero que podía ganarse con la cría de palomas vistosas en este período, véase Percival Bretton, *Pigeons for Profit. The Whole Art of Squab-Raising, with Chapters on Fancy and Racing Pigeons*, Londres, C. Arthur Pearson, 1914, p. 13.

119 Sobre el crecimiento de la afición a las palomas, véase Erich Müller y Ludwig Schrag, *Fancy Pigeons. A Handbook of the History, Care and Breeding of Exhibition Pigeons,* Hengersberg, Schober, 1985, pp. 15 y 16.

120 Meredith Fradd, "Rabbits and Rabbit Keeping", en H. Compton *et al., op. cit.,* p. 65.

121 "An Old Fancier", en *Fancy Mice. Their Varieties, Management, and Breeding*, 4ª ed., Londres, L. Upcott Gill, 1896.

* Una traducción aproximada de *fancy mice* es "ratones como *hobby*". [N. del T.]

122 *Ibid.*, p. 1.

123 Gordon Stables, *Dogs,* Londres, Dean & Son, [1909,] p. 40.

124 M. Worboys *et al., The Invention of the Modern Dog, op. cit.,* p. 225.

125 H. Weir, *op. cit.*, p. 5.

126 George Ure, *Our Fancy Pigeons, and Rambling Notes of a Naturalist,* Londres, Elliot Stock, 1889, p. 11.

127 O. Lambert, *Angling Literature in England..., op. cit.*, p. 1, y John Lowerson, "Brothers of the Angle: Coarse Fishing and English Working-Class Culture, 1850-1914", en J. A. Mangan (comp.), *Pleasure, Profit, Proselytism. British Culture and Sport at Home and Abroad, 1700-1914*, Londres, Frank Cass, 1988, pp. 105-127.

128 J. J. Manley, *op. cit.*, pp. 71 y 72. Sobre el alcance social del pasatiempo, véase William C. Stewart, *The Practical Angler, or, The Art of Trout-Fishing,* 3ª ed., Edimburgo, Adam and Charles Black, 1857, p. 3.

129 Adrian Franklin, *Animals and Modern Cultures. A Sociology of Human-Animal Relations in Modernity,* Londres, Sage, 1999, p. 111.

130 R. Holt, *Sport and the British. A Modern History,* Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 55.

131 *Ibid.*, p. 189.

132 Martin Johnes, "Pigeon Racing and Working-Class Culture in Britain, c. 1870-1950", en *Cultural and Social History,* vol. 4, núm. 3, 2007, pp. 370 y 371.

133 J. Child, *op. cit.*, p. 118.

134 John Matthews Eaton, *A Treatise on the Art of Breeding and Managing the Almond Tumbler,* Londres, para el autor, 1851, p. v.

135 *Ibid.*, p. v. La "hipocondriasis" es una versión temprana de la hipocondría, una forma de colapso mental por el cual la persona imagina padecer enfermedades físicas inexistentes.

136 J. J. Manley, *op. cit.*, p. 93.

137 I. Walton, *op. cit.*, cit. en J. R. Cooper, *op. cit.*, p. 172.

138 I. Walton, *op. cit.*, p. 14.

139 *Ibid.*, p. 31.

140 En [Robert Salter,] *The Modern Angler. Being a Practical Treatise on the Art of Fishing, &c. in a Series of Letters to a Friend*, Oswestry, para el autor, 1811, se encontrará un ejemplo de principios del siglo xix de las intrincadas técnicas de la pesca.

141 [Charles Kingsley,] "Chalk-Stream Studies", en *Fraser's Magazine,* vol. 58, núm. 345, julio-diciembre de 1858, p. 324. Véase también J. J. Manley, *op. cit.*, p. 88.

142 W. Howitt, *op. cit.*, p. 547.

143 Como sucede, por ejemplo, en R. Holt, *Sport and the British...*, *op. cit.*, p. 189.

144 T. F. Salter, *The Angler's Guide*, 6ª ed., Londres, Sherwood, 1825, p. 342.

145 J. Lowerson, *op. cit.*, p. 121.

146 The Angling Trust, *Model Match Rules*, 2014, reglas 2 y 6; National Federation of Anglers, *Match Rules*, 2017.

147 Por ejemplo, John Greville Fennell, *The Rail and the Rod, or, Tourist-Angler Guide to Waters and Quarters around London – No. iii. South-Western Railway*, Londres, Horace Cox, 1867.

148 Miriam Bailin, *The Sickroom in Victorian Fiction. The Art of Being Ill*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 5-35.

149 Alex Innes Shand, "The Pleasures of Sickness", en *Blackwood's Edinburgh Magazine*, vol. 145, núm. 882, abril de 1889, p. 548.

150 Thomas Shaw Bancroft Reade, *Christian Meditations, or, The Believer's Companion in Solitude*, Londres, Hamilton, Adams and Co., 1846, p. 485.

151 George W. Mylne, *The Sick Room, or, Meditations and Prayers, in the Simplest Form, for the Use of Sick Persons*, Londres, Wertheim and Macintosh, 1850, pp. 44 y 45.

152 Anónimo, *The Solace of an Invalid*, Londres, J. Hatchard and Son, 1823, pp. viii y ix.

153 John Thornton, *A Companion for the Sick Chamber, or, The Uses of Affliction Briefly Stated and Illustrated*, Londres, Frederick Westley and A. H. Davies, 1835, portada.

154 *Ibid.*, p. 86. Véanse también anónimo, *Gleanings from Invalids. A Companion for the Sick Room*, Londres, The Religious Tract Society, 1875; "An Invalid", en *The Cup of Consolation, or, Bright Messages for the Sickbed, from the Two Great Volumes of Nature and Revelation*, Londres, Hodder & Stroughton, 1880, y

[Charlotte White,] *A Companion for the Sick Chamber,* Londres, Simpkin, Marshall and Co., 1843.

155 William Buchan, *Domestic Medicine, or, The Family Physician* [1769], Edimburgo, s. e., 1802, p. 230 [trad. esp.: *Medicina doméstica, o, Tratado completo del método de precaver y curar las enfermedades con el régimen y medicina simples*, 5 vols., trad. de Pedro Sinnot, Madrid, Andrés Ramírez, 1785-1786], y T. Trotter, *op. cit.*, pp. 37 y 38. Véase *supra*, capítulo i, pp. 22 y 23.

156 J.-É. D. Esquirol, *op. cit.*, p. 212.

157 Elaine Showalter, *The Female Malady. Women, Madness, and English Culture, 1830-1980*, Londres, Virago, 1987, p. 134.

158 Dinah Maria Mulock Craik, *A Woman's Thoughts about Women,* Londres, Hurst and Blackett, 1858, p. 13.

159 La casa, en el 57 de Front Street, es hoy la casa de huéspedes Martineau.

160 Sobre la salud de Nightingale, véase Mark Bostridge, *Florence Nightingale. The Woman and her Legend*, Londres, Viking, 2008, pp. 324-329.

161 R. K. Webb, *Harriet Martineau. A Radical Victorian*, Londres, Heinemann, 1960, pp. 193-225, y Valerie Kossew Pichanick, *Harriet Martineau. The Woman and her Work, 1802-76,* Ann Arbor, University of Michigan Press, 1980, pp. 121 y 122.

162 Cit. en M. Bostridge, *op. cit.*, p. 326.

163 El libro se publicó en forma anónima, pero la identidad de su autora no tardó en descubrirse. Sobre su composición y recepción, véase Harriet Martineau, *Harriet Martineau's Autobiography,* 3 vols., Londres, Smith, Elder & Co., 1877, vol. 2, pp. 170-172. Se encontrarán reseñas favorables, todas mencionan el nombre de la

autora, en "Life in the Sick-Room. Essays by an Invalid", en *Tait's Edinburgh Magazine*, núm. 11, febrero de 1844, pp. 131-135; Edward Moxon, "Life in a Sick Room", en *Westminster Review*, vol. 41, núm. 2, marzo-junio de 1844, pp. 608-611, y "Thoughts of an Invalid", en *Chambers's Edinburgh Journal*, nueva serie, núm. 7, 17 de febrero de 1844, pp. 107-109.

164 Harriet Martineau, *Life in the Sick-Room. Essays by an Invalid*, Londres, Edward Moxon, 1844, pp. 30 y 31.

165 Jane Austen, *Mansfield Park* [1814], Harmondsworth, Penguin, 1966, p. 416 [trad. esp.: *Mansfield Park*, trad. de Miguel Ángel Pérez Pérez, Madrid, Alianza, 2019].

166 H. Martineau, *Life in the Sick-Room*, *op. cit.*, p. 34.

167 Alison Winter, "Harriet Martineau and the Reform of the Invalid in Victorian England", en *Historical Journal*, vol. 38, núm. 3, septiembre de 1995, p. 608. Véanse, en contraposición, descripciones ulteriores del poder ejercido sobre el inválido por el médico o consejero "oracular": A. B. Ward, "The Invalid's World – The Doctor, the Nurse, the Visitor", en *Scribner's Magazine*, vol. 5, núm. 1, enero-junio de 1889, p. 58; A. I. Shand, "The Pleasures of Sickness", *op. cit.*, y George Whyte-Melville, "A Week in Bed", en *Fraser's Magazine*, vol. 69, núm. 411, marzo de 1864, p. 330.

168 Anthony Todd Thomson, *The Domestic Management of the Sick Room. Necessary, in Aid of Medical Treatment, for the Cure of Diseases*, Londres, Longman, Orme, Brown, Green & Longmans, 1841, p. 465.

169 H. Martineau, *Life in the Sick-Room*, *op. cit.*, p. 326.

170 Florence Nightingale, *Notes on Nursing. What It Is, and What It Is Not*, Londres, Harrison & Sons, 1859, p. 54 [trad. esp.: *Notas*

sobre enfermería. Qué es y qué no es, trad. de Josefina Castro Vizoso, Barcelona, Elsevier Masson, 2008].

171 Harriet Martineau, carta a Henry Crabb Robinson, 1842, cit. en V. K. Pichanick, *op. cit.*, p. 123.

172 Elizabeth Barrett, carta fechada el 28 de mayo de 1845. Elizabeth Barrett Browning, *Kind Words from a Sick Room*, Greenock, ed. privada de William Hutchinson, 1891, p. 6. Respecto del control que Barrett ejercía sobre su espacio doméstico, véase George Pickering, *Creative Malady. Illness in the Lives and Minds of Charles Darwin, Florence Nightingale, Mary Baker Eddy, Sigmund Freud, Marcel Proust, Elizabeth Barrett Browning*, Londres, George Allen & Unwin, 1974, p. 253.

173 H. Martineau, *Harriet Martineau's Autobiography, op. cit.*, vol. 2, pp. 151 y 152.

174 Harriet Martineau a Anna Jameson, 15 de junio de 1841, en Harriet Martineau, *Selected Letters*, ed. de Valerie Sanders, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 59.

175 Valerie Sanders, *Reason over Passion. Harriet Martineau and the Victorian Novel*, Brighton, Harvester Press, 1986, p. 92.

176 H. Martineau, *Life in the Sick-Room, op. cit.*, p. 119, cit. en Maria H. Frawley, *Invalidism and Identity in Nineteenth-Century Britain*, Chicago, University of Chicago Press, 2004, p. 138.

177 Harriet Martineau, carta a Richard Monckton Milnes, Tynemouth, 28 de mayo de 1843, en H. Martineau, *Selected Letters, op. cit.*, p. 77, y R. K. Webb, *op. cit.*, pp. 195 y 196.

178 Elizabeth Barrett, carta a Cornelius Mathews, 28 de abril de 1843, cit. en Margaret Forster, *Elizabeth Barrett Browning*, Londres, Vintage, 2004, p. 96.

179 H. Martineau, *Life in the Sick-Room, op. cit.*, p. 32.

180 A. Winter, *op. cit.*, p. 606.

181 V. K. Pichanick, *op. cit.*, p. 123, y R. K. Webb, *op. cit.*, pp. 194 y 195.

182 H. Martineau, *Life in the Sick-Room, op. cit.*, pp. 85 y 86.

183 *Ibid.*

184 *Ibid.*, pp. 6 y 7.

185 E. Lynn Linton, *The Girl of the Period and Other Social Essays*, Londres, Richard Bentley & Son, 1883, vol. 2, p. 209.

186 Harriet Martineau, carta a Catherine Macready, 29 de diciembre de 1841, en H. Martineau, *Selected Letters, op. cit.*, p. 64.

187 Deborah Anna Logan, *The Hour and the Woman. Harriet Martineau's "Somewhat Remarkable" Life,* DeKalb, Northern Illinois University Press, 2002, pp. 71-74.

* Esta frase entre paréntesis y comillas (*"I own the soft impeachment"*) es una cita de la comedia *The Rivals* (1775), de Richard Brinsley Sheridan. [N. del T.]

188 H. Martineau, *Harriet Martineau's Autobiography, op. cit.*, vol. 2, pp. 414 y 415.

IV. Plegarias, conventos y prisiones

1 Mateo, 6:6.

2 Alan Stewart, "The Early Modern Closet Discovered", en *Representations*, núm. 50, primavera de 1995, p. 83.

3 Diarmaid MacCulloch, *Silence. A Christian History,* Londres, Allen Lane y Penguin, 2013, p. 136.

Prayer in Early Modern England", en *Reformation and Renaissance Review*, vol. 10, núm. 2, 2008, p. 198.

5 William Roberts, *The Portraiture of a Christian Gentleman, by a Barrister*, Londres, J. A. Hessey, 1829, p. 9.

6 John Frere, *A Manual Intended to Aid the Pious Christian in the Duty of Family Prayer and Private Devotion*, Cambridge, Metcalfe y Palmer, 1851, pp. x y xi.

7 *Ibid.*, p. xii.

8 [Robert Hawker,] *Ten Minutes Recommendation of Private Prayer, Considered as to its Pleasures and Advantages*, [Londres, 1815 (?),] p. 271.

9 J. Frere, *op. cit.*, p. vi.

10 Arthur Benoni Evans, *Personal Piety, or, Aids to Private Prayer for Individuals of All Classes*, Londres, Longman, Brown, Green & Longmans, 1851, publicidad.

11 F. O. Morris, *Plain Sermons for Plain People: Private Prayer*, Londres, Macintosh, [18--,] s. p.

12 A. B. Evans, *op. cit.*, p. iii. Véase también Thomas Thelusson Carter, *A Book of Private Prayer for Morning, Mid-Day, Night and Other Times, with Notes, for Those who Would Live to God amid the Business of Daily Life*, Londres, Joseph Masters, 1861, p. 1.

13 [R. Hawker,] *op. cit.*, p. 291.

14 F. O. Morris, *op. cit.*, s. p.

15 Edward Bickersteth, *A Treatise on Prayer*, Londres, R. B. Seeley y W. Burnside, 1839, p. 22. Véase también [R. Hawker,] *op. cit.*, p. 275.

4 Ian Green, "New for Old?: Clerical and Lay Attitudes to Domestic Prayer in Early Modern England", en *Reformation and Renaissance Review*, vol. 10, núm. 2, 2008, p. 198.

5 William Roberts, *The Portraiture of a Christian Gentleman, by a Barrister*, Londres, J. A. Hessey, 1829, p. 9.

6 John Frere, *A Manual Intended to Aid the Pious Christian in the Duty of Family Prayer and Private Devotion*, Cambridge, Metcalfe y Palmer, 1851, pp. x y xi.

7 *Ibid.*, p. xii.

8 [Robert Hawker,] *Ten Minutes Recommendation of Private Prayer, Considered as to its Pleasures and Advantages*, [Londres, 1815 (?),] p. 271.

9 J. Frere, *op. cit.*, p. vi.

10 Arthur Benoni Evans, *Personal Piety, or, Aids to Private Prayer for Individuals of All Classes*, Londres, Longman, Brown, Green & Longmans, 1851, publicidad.

11 F. O. Morris, *Plain Sermons for Plain People: Private Prayer*, Londres, Macintosh, [18--,] s. p.

12 A. B. Evans, *op. cit.*, p. iii. Véase también Thomas Thelusson Carter, *A Book of Private Prayer for Morning, Mid-Day, Night and Other Times, with Notes, for Those who Would Live to God amid the Business of Daily Life*, Londres, Joseph Masters, 1861, p. 1.

13 [R. Hawker,] *op. cit.*, p. 291.

14 F. O. Morris, *op. cit.*, s. p.

15 Edward Bickersteth, *A Treatise on Prayer*, Londres, R. B. Seeley y W. Burnside, 1839, p. 22. Véase también [R. Hawker,] *op. cit.*, p. 275.

16 M. Le M. Dawson, *Communion with God, or, Aids to Private Prayer*, Londres, Suttaby & Co., 1887, p. v.

17 Robert Campbell Moberly, *Enrichment of Private Prayer*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1897, p. 3.

18 Handley Carr Glyn Moule, *Secret Prayer*, Londres, Seeley & Co., 1890, p. 25.

19 *Ibid.*, p. 26.

20 James Stonhouse, *Prayers for the Use of Private Persons, Families, Children and Servants*, 18ª ed., Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1815, p. 19.

21 Charles F. Harford-Battersby, *Daily. A Help to Private Prayer*, Londres, Marshall Brothers, 1897, p. 5.

22 E. Bickersteth, *op. cit.*, p. 22.

23 [R. Hawker,] *op. cit.*, pp. 281 y 282.

24 Church of England, *The Book of Private Prayer*, Londres, J. Whittaker, 1879, pp. v y vi.

25 C. F. Harford-Battersby, *op. cit.*, p. 5.

26 T. T. Carter, *A Book of Private Prayer...*, *op. cit.*, p. 1.

27 Alfred Dale, *Looking Upward. A Little Hand-Book of Prayer for Private or Family Use, Intended Chiefly for the Working Classes*, Londres, S. W. Partridge & Co., 1871, p. 7.

28 F. O. Morris, *Plain Sermons for Plain People...*, *op. cit.*, s. p.

29 H. C. G. Moule, *Secret Prayer*, *op. cit.*, p. 18.

30 *Ibid.*, p. 17.

31 Edwin Hobson, *From Strength to Strength. A Manual of Private Prayer for Home Use*, Londres, Roper and Drowley, 1889, p. 10.

32 E. Bickersteth, *op. cit.*, p. 23.

33 *English Convents, What Are They? or, Is There Any Necessity for Conventual Inspection?*, Londres, Macintosh, 1870, p. 3, y Arthur MacDonald Allchin, *The Silent Rebellion. Anglican Religious Communities 1845-1900*, Londres, scm Press, 1958, pp. 60-65.

34 Evelyn Bolster, *The Sisters of Mercy in the Crimean War*, Cork, The Mercier Press, 1964, p. xviii.

35 Maria Trench, "English Sisterhoods", en *The Nineteenth Century*, vol. 1, núm. 90, 1884, pp. 340 y 341; Edward Norman, *The English Catholic Church in the Nineteenth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 220, y Susan Mumm (comp.), *All Saints Sisters of the Poor. An Anglican Sisterhood in the Nineteenth Century*, Woodbridge, The Boydell Press, 2001, p. xi.

36 Owen Chadwick, *The Victorian Church, Part 1*, 3ª ed., Londres, Adam & Charles Black, 1971, p. 287.

37 *English Convents, What Are They?*, *op. cit.*, p. 3; Susan O'Brien, "*Terra incognita*: The Nun in Nineteenth-Century England", en *Past & Present*, núm. 121, noviembre de 1988, p. 110, y John Nicholas Murphy, *Terra Incognita, or, The Convents of the United Kingdom*, Londres, Longmans, Green, 1873, pp. 338-370.

38 S. Mumm (comp.), *op. cit.*, p. xi.

39 Alexander Penrose Forbes, *A Plea for Sisterhoods*, Londres, Joseph Masters, 1849.

40 Bridget Hill, "A Refuge from Men: The Idea of a Protestant Nunnery", en *Past & Present*, núm. 117, noviembre de 1987, p. 130; Susan P. Casteras, "Virgin Vows: The Early Victorian Artists' Portrayal of Nuns and Novices", en *Victorian Studies*, vol. 24, núm. 2, invierno de 1981, p. 158, y Kathrin Levitan, "Redundancy, the

'Surplus Woman' Problem, and the British Census, 1851-1861", en *Women's History Review*, vol. 1, núm. 3, 2008, pp. 363-365.

41 [Anne Mozley,] "Convent Life", en *Blackwood's Edinburgh Magazine*, vol. 105, núm. 643, mayo de 1869, pp. 607 y 608.

42 Anna Jameson, *Sisters of Charity. Catholic and Protestant, Abroad and at Home*, Londres, Longman, Brown, Green & Longmans, 1855, p. 10. Véase también [Dinah Mulock Craik,] "About Sisterhoods", en *Longman's Magazine*, vol. 1, núm. 3, 1883, pp. 308 y 309.

43 Véase *supra*, capítulo iii, pp. 135-142.

44 Se encontrarán evaluaciones contemporáneas británicas de Kaiserswerth en "Deaconesses or Protestan Sisterhoods", en *Edinburgh Review*, vol. 87, abril de 1848, pp. 441-446, y A. Jameson, *op. cit.*, pp. 46-51.

45 Sobre Nightingale en Kaiserswerth, véase Mark Bostridge, *Florence Nightingale. The Woman and her Legend*, Londres, Viking, 2008, pp. 140-147 y 155-160.

46 [Florence Nightingale,] *The Institution of Kaiserswerth on the Rhine, for the Practical Training of Deaconesses, etc.*, Londres, London Ragged Colonial Training School, 1851, p. 8. Respecto de la influencia de esta descripción sobre las ulteriores fundaciones de congregaciones de hermanas, véase Richard James Hayne, *Church Deaconesses. The Revival of the Office of Deaconess Considered*, Londres, John Henry y James Parker, 1859, pp. 6-9.

47 Walter L. Arnstein, *Protestant versus Catholic in Mid-Victorian England. Mr Newdegate and the Nuns*, Columbia, University of Missouri Press, 1982, p. 222.

Thomas Richardson and Son, 1852, p. 22.

49 Véase, por ejemplo, la crítica basada en la experiencia en [Mary Frances Cusack,] *Five Years in a Protestant Sisterhood and Ten Years in a Catholic Convent. An Autobiography*, Londres, Longmans, Green and Co., 1869.

50 Joseph Milner, *The History of the Church of Christ, op. cit.*, vol. 1, p. 555. Respecto de la influencia del libro de Milner sobre los evangélicos decimonónicos, véase John Wolffe, *The Protestant Crusade in Great Britain, 1829-1860*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 111.

51 John Henry Newman, *The Church of the Fathers* [1840], Leominster, Gracewing, 2002, p. 97 [trad. esp.: *La Iglesia de los Padres*, trad. de Inés de Cassagne y Armando Jolly Silveyra, Buenos Aires, Ágape, 2010].

52 Michael Hill, *The Religious Order. A Study of Virtuoso Religion and its Legitimation in the Nineteenth-Century Church of England*, Londres, Heinemann Educational Books, 1973, pp. 108-127.

53 "The Convents of the United Kingdom", en *Fraser's Magazine*, nueva serie, vol. 9, núm. 49, enero de 1874, p. 14.

54 "Deaconesses or Protestan Sisterhoods", *op. cit.*, p. 446.

55 Peter F. Anson, *The Call of the Cloister. Religious Communities and Kindred Bodies in the Anglican Communion*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1955, pp. 220-479.

56 James Spurrell, *Miss Sellon and "The Sisters of Mercy". An Exposure of the Constitution, Rules, Religious Views and Practical Workings of their Society*, Londres, Thomas Hatchard, 1852, p. 2.

48 Nicholas Patrick Wiseman, *Convents. A Review of Two Lectures on this Subject by the Rev. M. Hobart Seymour*, Londres, Thomas Richardson and Son, 1852, p. 22.

49 Véase, por ejemplo, la crítica basada en la experiencia en [Mary Frances Cusack,] *Five Years in a Protestant Sisterhood and Ten Years in a Catholic Convent. An Autobiography*, Londres, Longmans, Green and Co., 1869.

50 Joseph Milner, *The History of the Church of Christ, op. cit.*, vol. 1, p. 555. Respecto de la influencia del libro de Milner sobre los evangélicos decimonónicos, véase John Wolffe, *The Protestant Crusade in Great Britain, 1829-1860*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 111.

51 John Henry Newman, *The Church of the Fathers* [1840], Leominster, Gracewing, 2002, p. 97 [trad. esp.: *La Iglesia de los Padres*, trad. de Inés de Cassagne y Armando Jolly Silveyra, Buenos Aires, Ágape, 2010].

52 Michael Hill, *The Religious Order. A Study of Virtuoso Religion and its Legitimation in the Nineteenth-Century Church of England*, Londres, Heinemann Educational Books, 1973, pp. 108-127.

53 "The Convents of the United Kingdom", en *Fraser's Magazine*, nueva serie, vol. 9, núm. 49, enero de 1874, p. 14.

54 "Deaconesses or Protestan Sisterhoods", *op. cit.*, p. 446.

55 Peter F. Anson, *The Call of the Cloister. Religious Communities and Kindred Bodies in the Anglican Communion*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1955, pp. 220-479.

56 James Spurrell, *Miss Sellon and "The Sisters of Mercy". An Exposure of the Constitution, Rules, Religious Views and Practical Workings of their Society*, Londres, Thomas Hatchard, 1852, p. 2.

57 A. Jameson, *op. cit.*, p. vi. Sobre la magnitud de la campaña en la literatura popular, véase Rene Kollar, *A Foreign and Wicked Institution? The Campaign against Convents in Victorian England*, Eugene (or), Pickwick, 2011, p. 21.

58 W. L. Arnstein, *op. cit.*, p. 212.

59 Alfred Wesley Wishart, *A Short History of Monks and Monasteries*, Londres, John Lane, 1900, p. 396.

60 *English Churchman*, 26 de junio de 1845, p. 403.

61 "The Convents of the United Kingdom", *op. cit.*, p. 15.

62 W. L. Arnstein, *op. cit.*, p. 62.

63 Sobre Matthew Lewis, véase *supra*, capítulo i, pp. 27-29.

64 Maria Monk, *The Awful Disclosures of Maria Monk. The Secrets of a Nun's Life in a Convent* [1836], Londres, World Distributors, 1965, pp. 26, 37 y 80. Sobre la circulación del libro en Gran Bretaña, véase J. Wolffe, *op. cit.*, p. 125.

65 Cita de una conferencia de Hobart Seymour, en N. P. Wiseman, *op. cit.*, p. 5.

66 *English Convents, What Are They?*, *op. cit.*, p. 5.

67 S. Mumm (comp.), *op. cit.*, p. 90.

68 Margaret Goodman, *Sisterhoods in the Church of England, with Notices of Some Charitable Sisterhoods in the Romish Church*, Londres, Smith, Elder, 1863, p. vii.

69 *English Convents, What Are They?*, *op. cit.*, p. 6.

70 La exclusión de las órdenes religiosas de la inspección a cargo de la Charity Comission se examina en el *Report from the Select Committee on the Laws Respecting Conventual and Monastic Institutions*, 1870, pp. 1-10.

71 Michael Hobart Seymour, *Nunneries. A Lecture Delivered at the Assembly Room, Bath, on Wednesday, April 21, 1852*, Bath y Londres, R. E. Peach/Selleys, [1852,] cit. en R. Kollar, *op. cit.*, p. 43. Véase también M. Goodman, *op. cit.*, p. vii.

72 S. P. Casteras, *op. cit.*, p. 158. Sobre las consecuencias del cambio de una "madre de nacimiento" por una madre superiora, véase W. M. Colles, *Sisters of Mercy, Sisters of Misery, or, Miss Sellon in the Family*, Londres, T. Hatchard, 1852, p. 6.

73 Robert Phayre, *Monasticism Unveiled*, Londres, John Kensit, 1890, p. 5.

74 Cit. en *English Convents, What Are They?*, *op. cit.*, p. 15.

75 Cit. en W. L. Arnstein, *op. cit.*, p. 109. Sobre el caso, véase [M. F. Cusack,] *op. cit.*, p. xv. Véase también Denis Diderot, *La religiosa*, novela de mediados del siglo xviii examinada *supra*, capítulo i, pp. 27 y 28.

76 *The Times*, 10 de febrero de 1869, p. 7.

77 También se la conocía por su nombre de casada, Edith O'Gorman Auffray. Sobre sus conferencias como "La Monja Escapada", véase Mary Agnes, *Nunnery Life in the Church of England, or, Seventeen Years with Father Ignatius*, Londres, Hodder & Stoughton, 1890, p. ix. Sobre la discusión con su rival en sufrimientos, véase *What the Escaped Nun Says about the Rescued Nun*, Londres, Catholic Truth Society, 1894.

78 Edith O'Gorman, *Convent Life Unveiled. Trials and Persecutions of Miss Edith O'Gorman*, 32ª ed., West Norwood, Truslove and Bray, 1913.

79 En Herbert Thurston, S. J., *Mr Rider Haggard and the Myth of the Walled-Up Nun*, Londres, Catholic Truth Society, [1894,] se

encontrará una protesta contra esta acusación ficticia.

80 Florence Nightingale, "Butchered to Make a Roman Holiday" (encabezado), nota privada cit. en W. L. Arnstein, *op. cit.*, p. 222.

81 Ester Schaler Buchholz, *The Call of Solitude. Alonetime in a World of Attachment*, Nueva York, Simon & Schuster, 1997, p. 64, y Andrew Jotischky, *The Perfection of Solitude. Hermits and Monks in the Crusader States*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1995, pp. 175-177.

82 M. Hill, *op. cit.*, p. 52.

83 Sobre la visión que Newman tenía de la tradición monástica, véase John Henry Newman, "The Mission of the Benedictine Order", en *The Atlantis*, vol. 1, núm. 1, enero de 1858, pp. 1-49.

84 Ian Ker, *John Henry Newman. A Biography*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 328, 329, 426, 430 y 438 [trad. esp.: *John Henry Newman. Una biografía*, trad. de Rosario y Josefina Santana, Madrid, Palabra, 2011]; W. L. Arnstein, *op. cit.*, p. 63, y O. Chadwick, *The Victorian Church...*, *op. cit.*, p. 288.

85 Susan Mumm, *Stolen Daughters, Virgin Mothers. Anglican Sisterhoods in Victorian Britain*, Londres, Leicester University Press, 1999, p. 6; T. T. Carter, *Harriet Monsell. A Memoir*, 2ª ed., Londres, J. Masters, 1884, p. 58, y Thomas Jay Williams, *Priscilla Lydia Sellon. The Restorer after Three Centuries of the Religious Life in the English Church*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1965, pp. 90-98.

86 D. M. Craik, "About Sisterhoods", *op. cit.*, p. 311. Sobre el apoyo de Craik a las comunidades de mujeres, véase Anna Stenson Newnum, "Single but not Solitary: Dinah Mulock Craik's Vision of a

Protestant Female Community", en *Women's Writing*, vol. 2, núm. 3, 2013, pp. 309-315.

87 S. O'Brien, *op. cit.*, p. 112; S. Mumm (comp.), *All Saints Sisters of the Poor...*, *op. cit.*, p. xiii, y Francis Raphael Drane, *Life of Mother Margaret Mary Hallahan*, Londres, Longmans, Green, 1929, p. 293.

88 M. Trench, *op. cit.*, p. 351. Véase también [A. Mozley,] *op. cit.*, p. 608.

89 B. Hill, *op. cit.*, p. 128.

90 U. R. Q. Henriques, "The Rise and Decline of the Separate System of Prison Discipline", en *Past & Present*, vol. 54, febrero de 1972, p. 62.

91 Luigi Cajani, "Surveillance and Redemption: The *Casa di Correzione* of San Michele a Ripa in Rome", en Norbert Finzch y Robert Jütte (comps.), *Institutions of Confinement. Hospitals, Asylums, and Prisons in Western Europe and North America, 1500-1950*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 301-318; Ian O'Donnell, *Prisoners. Solitude, and Time*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 5 y 6, y Michael Ignatieff, *A Just Measure of Pain*, Londres, Macmillan, 1978, p. 53.

92 John Howard, *The State of Prisons in England and Wales*, Warrington, William Eyres, 1777, pp. 119 y 123 [trad. esp.: *El estado de las prisiones en Inglaterra y Gales*, trad. de José Esteban Calderón, México, Fondo de Cultura Económica, 2003].

93 *Ibid.*, p. 43.

94 Jonas Hanway, *Solitude in Imprisonment*, Londres, J. Bew, 1776, p. 4.

95 *Ibid.*

96 *Ibid.*, pp. 70 y 71.

97 *Ibid.*, p. 44. Sobre la teoría penal de Hanway, véase Randall McGowen, "The Well-Ordered Prison: England, 1780-1865", en Norval Morris y David J. Rothman (comps.), *The Oxford History of the Prison. The Practice of Punishment in Western Society*, Nueva York, Oxford University Press, 1995, p. 86.

98 Jonas Hanway, *Distributive Justice and Mercy*, Londres, J. Dodsley, 1781, pp. 102 y 103. Sobre las creencias cristianas de Hanway, véase John Hutchins, *Jonas Hanway, 1712-1786*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1940, p. 11.

99 J. Hanway, *Solitude in Imprisonment*, *op. cit.*, pp. 102 y 103.

100 M. Ignatieff, *op. cit.*, p. 78.

101 J. Hanway, *Solitude in Imprisonment*, *op. cit.*, p. 104.

102 Gustave de Beaumont y Alexis de Tocqueville, *On the Penitentiary System in the United States* [1833], trad. de Francis Lieber, Nueva York, Augustus M. Kelley, 1970, p. 5 [trad. esp.: *Del sistema penitenciario en Estados Unidos y su aplicación en Francia*, trad. de Juan Manuel Ros y Julián Sauquillo, Madrid, Tecnos, 2005].

103 Véase, por ejemplo, William Simpson, "Solitary Confinement and the Silent System", en *The Lancet*, vol. 2, núm. 875, 6 de junio de 1840, p. 370.

104 [Robert Ferguson,] "Reports of the Commissioners for Pentonville Prison", en *The London Quarterly Review*, núm. 163, diciembre de 1847, p. 98. Sobre el experimento Auburn, véase I. O'Donnell, *op. cit.*, pp. 8 y 9.

105 Se encontrarán comentarios sobre el tono del debate a ambos lados del Atlántico en Samuel Gridley Howe, *An Essay on Separate and Congregate Systems of Prison Discipline*, Boston, William D. Ticknor, 1846, p. 8, y George Laval Chesterton,

Revelations of Prison Life, 2 vols., Londres, Hurst and Blackett, 1856, vol. 1, p. 320.

106 *The New Regulations for Prisons in England and Wales, with the Prescribed Rates of Diet for the Different Classes of Paupers*, Londres, Shaw and Sons, 1843, p. 40. Las regulaciones, emitidas por primera vez en 1840, tenían el objetivo de garantizar que las prisiones locales se adecuaran sistemáticamente a la práctica pertinente en las prisiones de convictos.

107 Richard Vyvyan, *A Letter from Sir Richard Vyvyan, Bt, MP to the Magistrates of Berkshire, upon their Newly-Established Practice of Prisoners to Solitary Confinement before Trial*, Londres, Ridgway, 1845, p. 9.

108 Henry Mayhew y John Binny, *The Criminal Prisons of London and Scenes of Prison Life*, Londres, Charles Griffin and Co., 1862, p. 103.

109 Sus deberes se exponían en las regulaciones contemporáneas. Véase Great Britain, Home Office, *Regulations for Prisons in England and Wales*, Londres, W. Clowes and Sons, 1840, pp. 40-43, y *Rules for the Government of Pentonville Prison*, Londres, W. Clowes, 1842, pp. 46-49. Véanse también U. R. Q. Henriques, *op. cit.*, p. 78; Neil Davie, "'Nothing Kept Back, Nothing Exaggerated': Piety, Penology and Conflict. Joseph Kingsmill, Prison Chaplain (1842-1860)", en Anne-Marie Kilday y David Nash (comps.), *Law, Crime and Deviance since 1700*, Londres, Bloomsbury Academic, 2017, p. 276.

110 Rosalind Crone, *Illiterate Inmates: Educating Criminals in 19th-Century England*, Oxford, Oxford University Press, de próxima aparición.

111 *Sixth Report of the Commissioners for the Government of the Pentonville Prison*, Parliamentary Papers 1847-8, xxxiv, 29.

112 G. de Beaumont y A. de Tocqueville, *op. cit.*, p. 51.

113 *Ibid.*, p. 93.

114 Walter Lowe Clay, *The Prison Chaplain: A Memoir of the Rev. John Clay, B. D.*, Cambridge, Macmillan, 1861, p. 301.

115 Great Britain, Home Office, *Extracts from the Second Report of [William Crawford and Whitworth Russell Esqs.,] the Inspectors of Prisons for the Home District*, Londres, W. Clowes and Sons, 1837, p. 27.

116 N. Davie, *op. cit.*, p. 273.

117 Eric Stockdale, "A Short History of Prison Inspection in England", en *The British Journal of Criminology*, vol. 23, núm. 3, julio de 1983, pp. 214-216. Irlanda ya tenía una inspectoría.

118 Charles Dickens, *American Notes* [1842], Londres, Penguin, 2004, p. 111 [trad. esp.: *Notas de América*, trad. de Beatriz Iglesias, Barcelona, Zeta, 2010].

119 *Ibid.*

120 *Ibid.*, p. 113. Sobre Dickens y las prisiones, véase David Vincent, "Social Reform", en Robert L. Patten, John Jordan y Catherine Waters (comps.), *The Oxford Handbook of Charles Dickens*, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 435 y 436.

121 John Field, *Prison Discipline and the Advantages of the Separate System of Imprisonment*, 2 vols., Londres, Longman, Brown, Green & Longmans, 1848, vol. 1, pp. 105-108.

122 Joseph Adshead, *Prisons and Prisoners*, Londres, Longman, Brown, Green & Longman, 1845, p. 114.

123 [Charles Dickens,] "Pet Prisoners", en *Household Words*, vol. 1, núm. 5, 27 de abril de 1850, p. 101. Sobre las visitas de Dickens a las prisiones londinenses, véase Anne Schwan, "Crime", en Sally Ledger y Holly Furneaux (comps.), *Charles Dickens in Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 303.

124 [C. Dickens,] "Pet Prisoners", *op. cit.*, p. 100.

125 C. Dickens, *David Copperfield* [1850], Londres, Everyman's Library and Alfred A. Knopf, 1991, p. 848 [trad. esp.: *David Copperfield*, trad. de Miguel Ángel Pérez Pérez, Madrid, Alianza, 2012].

126 *Ibid.*, p. 850.

127 *Ibid.*, p. 851.

128 *Ibid.*

129 G. de Beaumont y A. de Tocqueville, *op. cit.*, p. 57.

130 Peter Laurie, *"Killing No Murder", or, The Effects of Separate Confinement on the Bodily and Mental Condition of Prisoners in the Government Prisons*, Londres, John Murray, 1846, p. 42.

131 H. Mayhew y J. Binny, *op. cit.*, p. 111.

132 Great Britain, Home Office, *Rules for the Government of Pentonville Prison*, *op. cit.*, p. 48.

133 Great Britain, Home Office, *Reports of the Directors of Convict Prisons... For the Year 1854*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1855, p. 30. Véase también Joseph Kingsmill, *Chapters on Prisons and Prisoners*, Londres, J. H. Jackson, 1850, p. 122.

134 *Sixth Report of the Commissioners for the Government of the Pentonville Prison*, *op. cit.*, p. 33. Véase también Great Britain, Home Office, *Reports of the Directors of Convict Prisons... For the Year 1862*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1863, p. 16.

135 *Sixth Report of the Commissioners for the Government of the Pentonville Prison*, *op. cit.*, p. 33.

136 William Hepworth Dixon, *The London Prisons, with an Account of the More Distinguished Persons Who Have Been Confined in Them*, Londres, Jackson and Walford, 1850, p. 160.

137 Great Britain, Home Office, *Report of the Directors of Convict Prisons... For the Year 1866*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1867, p. 10.

138 Great Britain, Home Office, *Extracts from the Second Report...*, *op. cit.*, p. 8.

139 H. Dixon, *op. cit.*, p. 156.

140 Great Britain, Home Office, *Reports of the Directors of Convict Prisons... For the Year 1854*, *op. cit.*, pp. 13 y 14.

141 P. Laurie, *op. cit.*, p. 35.

142 M. Ignatieff, *op. cit.*, pp. 9 y 178.

143 Véanse, por ejemplo, Thomas J. Clarke, *Glimpses of an Irish Felon's Prison Life*, Dublín y Londres, Maunsel & Roberts, 1922, p. 71, y Jeremiah O'Donovan Rossa, *Irish Rebels in English Prisons* [1882], Dingle (condado de Kerry), Brandon, 1991, pp. 117 y 119.

144 Great Britain, Penal Servitude Acts Commission (presidida por John Wodehouse, conde de Kimberley), *Report of the Commissioners Appointed to Inquire into the Workings of the Penal Servitude Acts*, vol. 1, *Commisions and Report*, 1879, C2369.

145 Theodore M. Porter, *The Rise of Statistical Thinking, 1820-1900*, Princeton, Princeton University Press, 1856, pp. 5-11, y Lawrence Goldman, "The Origins of British 'Social Science': Political Economy, Natural Science and Statistics, 1830-1835", en *The Historical Journal*, vol. 26, núm. 3, 1983, pp. 590 y 591.

146 Ian Hacking, *The Taming of Chance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 2 [trad. esp.: *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1990]. Véase también Harald Westergaard, *Contributions to the History of Statistics*, Londres, P. S. King & Son, 1932, pp. 136-171.

147 Sobre la construcción cuantitativa del alfabetismo, véase David Vincent, "The Invention of Counting: The Statistical Measurement of Literacy in Nineteenth-Century England", en *Comparative Education*, vol. 50, núm. 3, "Knowledge in Numbers", 2014, pp. 266-281.

148 *Sixth Report of the Commissioners for the Government of the Pentonville Prison, op. cit.*, p. 3.

149 El informe de 1875 sobre Pentonville contenía veinte páginas de cuadros sobre el trabajo de los internos: Great Britain, Home Office, *Report of the Directors of Convict Prisons... For the Year 1875*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1876, pp. 318-337.

150 P. Laurie, *op. cit.*, p. 2.

151 Great Britain, Home Office, *Reports of the Directors of Convict Prisons... For the Year 1862*, *op. cit.*, p. 16.

152 Lambert Adolphe Jacques Quetelet, *A Treatise on Man and the Development of his Faculties*, Edimburgo, William and Robert Chambers, 1842, p. vii [trad. esp. parcial: "Física social o Ensayo sobre el hombre y el desarrollo de sus facultades", trad. de Juan Javier Sánchez Carrión, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Madrid, núm. 87, julio-septiembre de 1999, pp. 305-322]. Sobre la búsqueda de las leyes matemáticas que gobiernan la sociedad, véase Mary Poovey, "Figures of Arithmetic, Figures of

Speech: The Discourse of Statistics in the 1830s", en *Critical Inquiry*, vol. 1, núm. 2, invierno de 1993, p. 268.

153 Joshua Jebb, *Report on the Discipline and Management of the Convict Prisons, and Disposal of Convicts, 1851*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1852, p. 7.

154 Great Britain, Home Office, *Reports of the Directors of Convict Prisons... For the Year 1854*, *op. cit.*, p. 27.

155 Seán McConville, "The Victorian Prison: England, 1865-1965", en N. Morris y D. J. Rothman (comps.), *op. cit.*, p. 148.

156 Great Britain, Home Office, *Report of the Directors of Convict Prisons... For the Year 1869*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1870, p. 12.

157 John Sibly, *A Letter on the Superior Advantages of Separate Confinement over the System of Prison Discipline... Addressed to Benjamin Hawes Esq., mp*, Londres, John Hatchard and Son, 1838, p. 72.

158 Sobre la escasa frecuencia de las visitas de los capellanes a Millbank, véase [Edward Callow,] *Five Years' Penal Servitude, By One Who Has Endured it*, Londres, Richard Bentley & Son, 1878, p. 100.

159 Sharon Shalev, *A Sourcebook on Solitary Confinement*, Londres, Mannheim Centre for Criminology, 2008, pp. 17 y 18, y Peter Scharff Smith, "The Effects of Solitary Confinement on Prison Inmates: A Brief History and Review of the Literature", en *Crime and Justice*, vol. 34, núm. 1, 2006, p. 451.

160 John Charles Bucknill y Daniel Hack Tuke, *A Manual of Psychological Medicine*, Londres, John Churchill, 1858, pp. 166-169.

161 "The Horrors of Pentonville Prison. i. Life", en *The Examiner*, núm. 3703, 18 de enero de 1879, p. 79.

162 Véase, por ejemplo, "A Ticket of-Leave Man", en *Convict Life, or, Revelations Concerning Convicts and Convict Prisons*, Londres, Wyman and Sons, 1880, p. 201. Véanse también Jabez Spencer Balfour, *My Prison Life*, Londres, Chapman and Hall, 1907, pp. 66-72, y F[rederick] Brocklehurst, *I Was in Prison*, Londres, T. Fisher Unwin, 1898, p. 22. Estas memorias constituyeron la base de varios estudios, entre ellos Philip Priestley, *Victorian Prison Lives. English Prison Biography, 1830-1914*, Londres, Methuen, 1985, e I. O'Donnell, *op. cit.*, que tropiezan con dificultades para mantener un equilibrio entre los relatos de quienes sobrevivieron al silencio y los de quienes no lo lograron.

163 T. J. Clarke, *Glimpses of an Irish Felon's Prison Life*, *op. cit.*, p. 93.

164 Véase, por ejemplo, Michael Davitt, *Leaves from a Prison Diary, or, Lectures to a "Solitary" Audience*. 2 vols., Londres, Chapman & Hall, 1885.

165 *Report from the Departmental Committee on Prisons* (Gladstone Committee Report), Parliamentary Papers 1895, lvi, i (c7702), p. 384.

166 Jeremiah O'Donovan Rossa, *My Years in English Jails* [1874], Tralee (condado de Kerry, Irlanda), Anvil, 1967, pp. 164-178, y *Irish Rebels...*, *op. cit.*, pp. 175-263.

167 Peter Scharff Smith, "The Effects of Solitary Confinement on Prison Inmates: A Brief History and Review of the Literature", en *Crime and Justice*, vol. 34, núm. 1, 2006, p. 442. Sobre el régimen de confinamiento solitario a principios del siglo xx, véase Alyson

Brown, *English Society and the Prison. Time, Culture and Politics in the Development of the Modern Prison, 1850-1920,* Woodbridge, The Boydell Press, 2003, pp. 19 y 20.

168 Great Britain, Parliament, House of Lords, *Report from the Select Committee of the House of Lords, Appointed to Inquire into the Provisions and Operation of the Act 16 & 17 Vict. Cap. 99, Intituled, "An Act to Substitute, in Certain Cases, Other Punishment in Lieu of Transportation"*, 26 de julio de 1856.

169 Great Britain, Home Office, *Report of the Directors of Convict Prisons... For the Year 1885-86*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1886, p. ix.

170 *Report of the Commissioners Appointed to Inquire into the Operation of the Acts Relating to Transportation and Penal Servitude*, Parliamentary Papers 1863 (3190), xxi, i, p. 40.

171 Great Britain, Home Office, *Reports of the Directors of Convict Prisons... For the Year 1875*, *op. cit.*, p. 339.

172 John Joseph Gurney, *Observations on the Religious Peculiarities of the Society of Friends*, Londres, J. and A. Arch, 1824, p. 235.

173 Caroline Emelia Stephen, *Quaker Strongholds*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., 1890, p. 21.

174 *Ibid.*, p. 59.

175 Caroline Emelia Stephen, *Light Arising: Thoughts on the Central Radiance*, Cambridge, W. Heffer & Sons, 1908, p. 68.

176 Sobre Elizabeth Fry y la reforma penal, véase Anne Isba, *The Excellent Mrs Fry: Unlikely Heroine*, Londres, Continuum, 2010, pp. 49-173.

177 Parliamentary Papers 1818 (275), *Report from the Committee on the Prisons within the City of London and Borough of Southwark*, 1818, p. 35.

178 Elizabeth Fry, *Observations on the Visiting, Superintendence, and Government of Female Prisoners*, Londres, John and Arthur Arch, 1827, p. 23.

179 Parliamentary Papers 1818 (275), *Report from the Committee on the Prisons...*, *op. cit.*, p. 41.

180 Parliamentary Papers 1835 (438), *First Report from the Select Committee of the House of Lords Appointed to Inquire into the Present State of the Several Gaols and Houses of Correction in England and Wales*, 1835, p. 339.

181 Véase, por ejemplo, Walter Walsh, *The Secret History of the Oxford Movement*, Londres, Swan Sonnenschein, 1897.

V. Soledad y ocio en el siglo XX

1 Margery Spring Rice, *Working-Class Wives. Their Health and Conditions* [1939], 2ª ed., Londres, Virago, 1981, p. 114.

2 Claire Langhamer, *Women's Leisure in England, 1920-60*, Mánchester, Manchester University Press, 2000, p. 133.

3 Pearl Jephcott, *Married Women Working*, Londres, George Allen & Unwin, 1962, p. 3. Véase también David Kynaston, *Family Britain, 1951-57*, Londres, Bloomsbury, 2009, p. 460.

4 Andrew Davies, *Leisure, Gender and Poverty. Working-Class Culture in Salford and Manchester, 1900-1939*, Buckingham, Open University Press, 1992, p. 35.

5 Robert Roberts, *The Classic Slum. Salford Life in the First Quarter of the Century*, Harmondsworth, Penguin, 1973, pp. 49 y 50. Véase también James Winter, *London's Teeming Streets, 1830-1914*, Londres, Routledge, 1993, p. 67.

6 E. Wight Bakke, *The Unemployed Man. A Social Study*, Londres, Nisbet and Co., 1933, p. 189.

7 John Burnett, *Liquid Pleasures. A Social History of Drinks in Modern Britain*, Londres, Routledge, 1999, pp. 137-139, y David Kynaston, *Modernity Britain, 1957-62*, Londres, Bloomsbury, 2015, p. 62.

8 Virginia Woolf, *A Room of One's Own* [1929], Londres, Chatto & Windus, 1984, p. 97 [trad. esp.: *Un cuarto propio*, trad. de Teresa Arijón, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2013].

9 Kathleen Dayus, *Her People*, Londres, Virago, 1982, p. 3.

10 Local Government Boards for England and Wales, and Scotland, *Report of the Committee appointed by the President of the Local Government Board and the Secretary for Scotland to consider questions of building construction in connection with the provision of dwellings for the working classes in England and Wales, and Scotland, and report upon methods of securing economy and despatch in the provision of such dwellings* (Tudor Walters Report), 1918, Cd 9191, p. 25.

11 *Ibid.*

12 A. H. Halsey y Josephine Webb (comps.), *Twentienth-Century British Social Trends*, 3ª ed., Basingstoke, Macmillan, 2000, p. 477.

13 K. D. M. Snell, "The Rise of Living Alone and Loneliness in History", en *Journal of Social History*, vol. 42, núm. 1, 2017, p. 9, y Ray Hall, Philip E. Ogden y Catherine Hill, "The Pattern and

Structure of One-Person Households in England and Wales and France", en *International Journal of Population Geography,* vol. 3, núm. 2, junio de 1997, pp. 162 y 163.

14 Gavin Weightman, *Children of Light. How Electricity Changed Britain Forever,* Londres, Atlantic, 2011, p. 225.

15 M. S. Rice, *op. cit.,* p. 132, y Hannah Gavron, *The Captive Wife. Conflicts of Housebound Mothers,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966, p. 49. Véanse también Elizabeth Roberts, *Women and Families: An Oral History, 1940-1970,* Oxford, Blackwell, 1995, pp. 22-27, y Alison Light, *Common People. The History of an English Family,* Londres, Fig Tree, 2014, p. 240.

16 Alan Johnson, *This Boy,* Londres, Corgi, 2014. Más en general, sobre la vivienda en Londres, véase Jerry White, *London in the Twentieth Century. A City and its People,* Londres, Viking, 2001, pp. 235 y 236.

17 David Vincent, *Privacy. A Short History,* Cambridge, Polity Press, 2016, pp. 79 y 80.

18 Ministry of Housing and Local Government, *Homes for Today & Tomorrow,* Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1961, pp. 1 y 2.

19 *Ibid.*, p. 15. Véase también J. Burnett, *A Social History of Housing, 1815-1985,* 2ª ed., Londres, Methuen, 1986, pp. 304-308.

20 Ministry of Housing and Local Government, *op. cit.*, p. 2.

21 David Vincent, *Literacy and Popular Culture. England 1750-1914,* Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 28 y 29.

22 Chris Phillipson, Miriam Bernard, Judith Phillips y Jim Ogg, *The Family and Community Life of Older People. Social Networks and Social Support en Three Urban Areas,* Londres, Routledge, 2001, p. 243.

23 Cynthia White, *Women's Magazines, 1693-1968*, Londres, Michael Joseph, 1970; Joan Barrell y Brian Braithwaite, *The Business of Women's Magazines*, Londres, Kogan Page, 1988; Richard Hoggart, *The Uses of Literacy. Aspects of Working-Class Life* [1957], Londres, Penguin, 2009, pp. 103-111 y 182-197 [trad. esp.: *La cultura obrera en la sociedad de masas*, trad. de Julieta Barba y Silvia Jawerbaum, Buenos Aires, Siglo xxi, 2013], y James Curran y Jean Seaton, *Power without Responsibility. The Press, Broadcasting and New Media in Britain*, 6ª ed., Londres, Routledge, 2003, pp. 69-92.

24 Eileen Green, Sandra Hebron y Diana Woodward, *Women's Leisure, What Leisure?*, Houndmills, Macmillan, 1990, p. 84.

25 A. B. Creeke, *Stamp Collecting. A Guide for Beginners*, Londres, Thomas Nelson and Sons, [1915,] p. 273. Véanse también James Mackay, *Stamp Collecting*, Londres, Park Lane Press, 1980, p. 74; F. J. Melville, *Stamp Collecting*, 4ª ed., Londres, Hodder & Stoughton, 1978, p. 200, y Hunter Davies, *The Joy of Stamps*, Londres, Robson, 1983, pp. 18-21.

26 Terry Davy, *The Hobbies Story*, Dereham, Nostalgia, 1998, pp. 19-25, y Ross McKibbin, "Work and Hobbies in Britain, 1880-1950", en *The Ideologies of Class. Social Relations in Britain, 1880-1950*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 141.

27 Sobre el crecimiento ulterior de la literatura dirigida a los aficionados al ferromodelismo, tanto nacional como mundialmente, véase Peter McHoy, *The World Guide to Model Trains. The Guide to International Railways and Ready-to-Run Models*, Londres, Ward Lock, 1983, p. 16.

28 Frank Hornby, cit. en Anthony McReavy, *The Toy Story. The Life and Times of Inventor Frank Hornby*. Londres, Ebury Press, 2002, p. 165.

29 C. White, *op. cit.*, p. 96.

30 Asa Briggs, *The bbc. The First Fifty Years*, Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 278.

31 A. M. Carr-Saunders, D. Caradog Jones y C. A. Moser, *A Survey of Social Conditions in England and Wales as Illustrated by Statistics*, Oxford, Clarendon Press, 1958, pp. 246 y 247.

32 Asa Briggs y Peter Burke, *A Social History of the Media. From Gutenberg to the Internet* [2000], 3ª ed., Cambridge, Polity, 2009, p. 213 [trad. esp.: *De Gutenberg a internet. Una historia social de los medios de comunicación*, trad. de Marco Aurelio Galmarini, Madrid, Taurus, 2002].

33 John Ellis, *Seeing Things. Television in the Age of Uncertainty*, Londres, I. B. Tauris, 2000, p. 41, y D. Kynaston, *Family Britain, 1951-57*, *op. cit.*, pp. 670 y 671.

34 Laurie Taylor y Bob Mullan, *Uninvited Guests. The Intimate Secrets of Television and Radio*, Londres, Coronet, 1987, p. 184.

35 *Ibid.*, p. 183. Véanse también Peter Collett y Roger Lamb, *Watching People Watching Television. Final Report to the I.B.A.*, Oxford, Department of Experimental Psychology, University of Oxford, 1986, p. 15, y Joe Moran, *Armchair Nation. An Intimate History of Britain in Front of the tv*, Londres, Profile, 2013, p. 272.

36 Great Britain, Committee on Broadcasting, *Report of the Committee on Broadcasting, 1960* (Pilkington Report), Cmnd. 1763, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1962, p. 21.

37 John Halpern, *The History of the Crossword*. Londres, Andre Deutsch, 2016, p. 15.

38 Michelle Arnot, *A History of the Crossword Puzzle*, Londres, Papermac, 1982, p. 67.

39 Sandy Balfour, *A Clue to our Lives. 80 Years of the Guardian Crossword*, Londres, Guardian, 2008, p. 4.

40 La terminación del crucigrama de *The Daily Telegraph* llegó a ser uno de los elementos incluidos en el proceso de selección para el centro de seguridad del gobierno, el Government Communications Headquarters (gchq).

41 Steven M. Gelber, *Hobbies. Leisure and the Culture of Work in America*, Nueva York, Columbia University Press, 1999, pp. 2-5.

42 R. McKibbin, *op. cit.*, p. 142.

43 Burton Hobson, *Coin Collecting as a Hobby*, Londres, Oak Tree Press, 1967, p. 11.

44 John Waller Hills, *A Summer on the Test* [1924], Ellesmere, The Medlar Press, 2016, p. 11.

45 Véase, por ejemplo, G. E. M. Skues, *The Way of a Trout with a Fly and Some Further Studies in Minor Tactics*, Londres, A. & C. Black, 1921.

46 Joanna Bourke, *Working-Class Cultures in Britain, 1890-1960. Gender, Class and Ethnicity*, Londres, Routledge, 1994, p. 86.

47 Leisure Industries Research Centre, *Leisure Forecasts 2011-2015*, Sheffield, Leisure Industries Research Centre, 2012, p. 32.

48 A. M. Carr-Saunders *et al.*, *op. cit.*, p. 249.

49 Ferdynand Zweig, *The British Worker*, Harmondsworth, Penguin, 1952, pp. 149-153.

50 Eliot Slater y Moya Woodside, *Patterns of Marriage. A Study of Marriage Relationships in the Urban Working Classes*, Londres, Cassell, 1951, p. 86.

51 C. White, *op. cit.*, pp. 156-162.

52 *Hobbies Annual*, 1959, Dereham, Hobbies Ltd, 1959, p. 37.

53 P. Jephcott, *op. cit.*, p. 123.

54 *The Practical Householder*, julio de 1957, p. 659.

55 Joe Moran, *Queuing for Beginners. The Story of Daily Life from Breakfast to Bedtime*, Londres, Profile, 2007, p. 133.

56 *The Practical Householder*, octubre de 1955, p. 15.

57 *The Practical Householder*, julio de 1955, *passim*.

58 Travis Elborough, *A Walk in the Park. The Life and Times of a People's Institution*, Londres, Jonathan Cape, 2016, p. 228.

59 Mass Observation, "Work and Leisure", informe 3067, diciembre de 1948, p. 3. Véase también Mass Observation, *An Enquiry into People's Homes*, Londres, John Murray, 1943, p. 200.

60 A. H. Halsey y J. Webb (comps.), *Twentienth-Century British Social Trends*, *op. cit.*, p. 442.

61 Véase, por ejemplo, el efecto transformador que, sobre la vida de Alan Johnson en su nueva urbanización, tuvo la compra de un Ford Anglia en 1959: Alan Johnson, *Please, Mister Postman: A Memoir*, Londres, Transworld Publishers, 2014, p. 124.

62 Leisure Industries Research Centre, *op. cit.*, p. 38, y Adrian Franklin, *Animals and Modern Cultures. A Sociology of Human-Animal Relations in Modernity*, Londres, Sage, 1999, p. 89.

63 John Bradshaw, *The Animals Among Us. The New Science of Anthrozoology*, Londres, Allen Lane, 2017, pp. 94-96.

64 Rebecca Solnit, *Wanderlust. A History of Walking*, Londres, Verso, 2001, p. 267 [trad. esp.: *Wanderlust. Una historia del caminar*, trad. de Álvaro Matus, Madrid, Capitán Swing, 2015].

65 Hubert Llewellyn Smith, *The New Survey of London Life and Labour*, 9 vols., Londres, P. S. King, 1930-1935, vol. 9, p. 61, y D. C. Jones (comp.), *The Social Survey of Merseyside*, 3 vols., Liverpool, University Press of Liverpool, 1934, vol. 3, p. 294.

66 R. Holt, *Sport and the British. A Modern History*, Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 199 y 200.

67 Virginia Woolf, "Street Haunting: a London Adventure", en *Street Haunting and Other Essays* [1927], ed. de Stuart N. Clarke, Londres, Vintage, 2014, pp. 225 y 226 [trad. esp.: "Merodeo callejero: una aventura londinense", en *La muerte de la polilla y otros ensayos*, trad. de Teresa Arijón, Buenos Aires, La Bestia Equilátera, 2012, pp. 31-45]. Véase también Lauren Elkin, *Flâneuse. Women Walk the City in Paris, New York, Tokio, Venice and London*, Londres, Chatto & Windus, 2016, p. 86 [trad. esp.: *Flâneuse. Una paseante en París, Nueva York, Tokio, Venecia y Londres*, trad. de Aurora Echavarría, Barcelona, Malpaso, 2017]. Se encontrará una perspectiva masculina de la misma época en Arthur Machen, *The London Adventure, or, The Art of Wandering*, Londres, Martin Secker, 1924.

68 Will Self *et al.*, "'Would that All Journeys were on Foot': Writers on the Joy of Walking", en *The Guardian*, 18 de septiembre de 2018.

69 Iain Sinclair, *Lights Out for the Territory*, Londres, Penguin, 2003, p. 4.

70 F. Zweig, *op. cit.*, p. 150.

71 "Epidemic in the United States: 'Cross-words'", en *The Manchester Guardian*, 21 de enero de 1925, p. 9.

72 Linda Hannas, *The English Jigsaw Puzzle, 1760-1890*, Londres, Wayland, 1972, pp. 14-28, y Tom Tyler, *British Jigsaw Puzzles of the Twentieth Century*, Shepton Beauchamp, Richard Dennis, 1997, pp. 9 y 10.

73 Chris McCann, *Master Pieces. The Art History of Jigsaw Puzzles*, Portland (or), Collector's Press, 1998, pp. 7 y 8.

74 Margaret Drabble, *The Pattern in the Carpet. A Personal History with Jigsaws*, Londres, Atlantic, 2009, p. 6.

75 *Ibid.*, p. xiii.

76 H. Davies, *op. cit.*, p. 12.

77 *Ibid.*, p. 13.

78 Simon Garfield, *The Error World. An Affair with Stamps*, Londres, Faber & Faber, 2008, p. 91.

79 *Ibid.*, p. 212.

80 M. S. Rice, *op. cit.*, p. 94.

81 *Ibid.* Sobre el encierro persistente en la casa de las madres que no trabajan, véase Dorothy Hobson, "Housewives: Isolation as Oppression", en University of Birmingham, Centre for Contemporary Cultural Studies, Women's Study Group (comp.), *Women Take Issue*, Londres, Hutchinson, 1978, pp. 85-90.

82 M. S. Rice, *op. cit.*, pp. 109 y 112.

83 Kathleen Box, *The Cinema and the Public. An Inquiry into Cinema Going Habits and Expenditure Made in 1946*, Londres, Social Survey, Ministry of Information, 1946, pp. 1 y 2; Jeffrey Richards, *Age of the Dream Palace. Cinema and Society in 1930s*

Britain, Londres, I. B. Tauris, 2010, y A. Davies, *Leisure, Gender and Poverty*, *op. cit.*, p. 73.

84 D. C. Jones (comp.), *op. cit.*, pp. 275-280.

85 Patricia Malcolmson y Robert Malcolmson, *A Free-Spirited Woman. The London Diaries of Gladys Langford, 1936-1940*, Woodbridge y Rochester (ny), The London Record Society y The Boydell Press, 2014, pp. 18, 28, 47 y 49.

86 Nella Last, *The Diaries of Nella Last. Writing in War and Peace*, ed. de Patricia y Robert Malcolmson, Londres, Profile, 2012, p. 244.

87 *Ibid.*, p. 238.

88 Margaret Leonora Eyles, *The Woman in the Little House*, Londres, Grant Richards, 1922, p. 117.

89 Mass Observation, "Man and his Cigarette", informe 3192, diciembre de 1949, pp. 1 y 2, y J. Moran, *Queuing for Beginners*, *op. cit.*, p. 101.

90 D. Kynaston, *Family Britain, 1951-57*, *op. cit.*, p. 173.

91 Matthew Hilton, *Smoking in British Popular Culture, 1800-2000. Perfect Pleasures*, Mánchester, Manchester University Press, 2000, p. 5.

92 Stephanie Dowrick, *Intimacy and Solitude. Balancing Closeness and Independence*, Londres, The Women's Press, 1992, p. 159, y D. Kynaston, *Modernity Britain, 1951-57*, *op. cit.*, p. 385.

93 Véase, por ejemplo, Compton Mackenzie, *Sublime Tobacco*, Londres, Chatto & Windus, 1957, p. 1.

94 Mass Observation, "Man and his Cigarette", *op. cit.*, pp. 103 y 104. Véase también M. Hilton, "Smoking and Sociability", en Sander L. Gilman y Zhou Xun (comps.), *Smoke. A Global History of Smoking*, Londres, Reaktion, 2004, p. 126.

95 George Latimer Apperson, *The Social History of Smoking*, Londres, Martin Secker, 1914, pp. 159-168.

96 J. M. Barrie, *My Lady Nicotine*, Londres, Hodder & Stoughton, 1890, p. 12 [trad. esp.: *Lady Nicotina*, trad. de Libertad Aguilera, Madrid, Trama, 2003].

97 Stephen Graham, *The Gentle Art of Tramping*, Londres, Robert Holden, 1927, p. 163.

98 Mass Observation, "Smoking Trends", informe 818, agosto de 1941, pp. 1 y 2.

99 Mass Observation, "Man and his Cigarette", *op. cit.*, pp. 144 y 145.

100 Richard Klein, *Cigarettes Are Sublime*, Durham (nc), Duke University Press, 1993, p. 3 [trad. esp.: *Los cigarrillos son sublimes*, trad. de Catalina Martínez, Madrid, Turner, 2008].

101 Mass Observation, "Smoking Trends", *op. cit.*, p. 6.

102 En "To Smoke, or not to Smoke?", en *All the Year Round*, 27 de mayo de 1865, pp. 413-418, se encontrará una investigación sobre la hostilidad médica hacia el hábito de fumar a mediados del siglo xix.

103 Mass Observation, "Man and his Cigarette", *op. cit.*, p. 4.

104 Office for National Statistics, "Adult Smoking Habits in the uk: 2015", 7 de marzo de 2017, pp. 3 y 4.

105 Linda Bauld, "The Impact of Smokefree Legislation in England: Evidence Review", Bath, University of Bath and Department of Health and Social Care, marzo de 2011, p. 10, y Katrina Hargreaves *et al.*, "The Social Context of Change in Tobacco Consumption Following the Introduction of 'Smokefree' England

Legislation: A Qualitative, Longitudinal Study", en *Social Science & Medicine*, vol. 71, núm. 3, agosto de 2010, pp. 459-466.

106 Frederick Marryat, *Newton Forster, or, The Merchant Service* [1832], Londres, Richard Bentley, 1838, p. 42 [trad. esp.: *Aventuras de Newton Forster*, trad. de Alberto Laurent, Barcelona, Abraxas, 2003].

107 Mass Observation, "Man and his Cigarette", *op. cit.*, p. 12.

108 "The Smoking-Room at the Club", en *The Cornhill Magazine*, vol. 6, núm. 34, julio-diciembre de 1862, p. 513.

109 M. Hilton, "Smoking and Sociability", *op. cit.*, pp. 127 y 128.

110 Mass Observation, "Man and his Cigarette", *op. cit.*, p. 133.

111 G. L. Apperson, *The Social History of Smoking, op. cit.*, p. 200.

112 Véase la antología de prácticas de escritores en George Redway, *Tobacco Talk and Smokers' Gossip: An Amusing Miscellany of Fact and Anecdote Relating to the "Great Plant" in All its Forms and Uses, Including a Selection from Nicotian Literature*, Londres, G. Redway, 1884, pp. 63-91.

113 Mass Observation, "Man and his Cigarette", *op. cit.*, p. 136.

114 Penny Tinkler, *Smoke Signals: Women, Smoking and Visual Culture*, Oxford, Berg, 2006, pp. 62 y 206.

115 El conflicto se explora en Mark Jackson, "Stress in Post-War Britain: An Introduction", en Mark Jackson (comp.), *Stress in Post-War Britain, 1945-85*, Londres, Pickering & Chatto, 2015, p. 9, y Mark Jackson, *The Age of Stress. Science and the Search for Stability*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 246-251.

116 R. Klein, *Cigarettes Are Sublime*, *op. cit.*, p. 138.

117 Charles Kingsley, *Westward Ho!* [1855], Londres, Collins, 1953, p. 164 [trad. esp.: *¡Rumbo a poniente!*, trad. de Susana Carral, Madrid, Rey Lear, 2011].

118 Charles Dickens, *Great Expectations* [1860-1861], Harmondsworth, Penguin, 1965, p. 346 [trad. esp.: *Grandes esperanzas*, trad. de María Engracia Pujals, Madrid, Cátedra, 2016].

119 Mass Observation, "Man and his Cigarette", *op. cit.*, p. 138.

120 Claudia Hammond y Gemma Lewis, "The Rest Test: Preliminary Findings from a Large-Scale International Survey on Rest", en Felicity Callard, Kimberley Staines y James Wilkes (comps.), *The Restless Compendium. Interdisciplinary Investigations of Rest and its Opposites*, Cham y Basingstoke, Springer International Publishing/Palgrave Macmillan, 2016, p. 63. Véase también Claudia Hammond, *The Art of Rest. How to Find Respite in the Modern Age*, Edimburgo, Canongate, 2019.

121 MMass Observation, "Man and his Cigarette", *op. cit.*, p. 140.

122 *Ibid.*

123 Véanse *supra*, capítulo iii, p. 102, las regulaciones que especifican la distancia que los pescadores deben guardar entre sí en la orilla del río.

124 Morley Roberts, *A Humble Fisherman*, Londres, Grayson & Grayson, 1932, p. 24. Véase también Jeremy Paxman, *Fish, Fishing and the Meaning of Life*, Londres, Michael Joseph, 1994, p. 444.

125 M. Roberts, *A Humble Fisherman*, *op. cit.*, p. 25.

126 *Ibid.*, p. 24.

VI. El renacimiento espiritual

1 Joseph Conrad, *Nostromo. A Tale of the Seabord* [1904], Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2007, p. 356 [trad. esp.: *Nostromo. Relato de un litoral,* trad. de Juan Mateos de Diego, Barcelona, Laertes, 1998].

2 Ian Watt, *Joseph Conrad. Nostromo,* Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 63 y 64, y Ursula Lord, *Solitude versus Solidarity in the Novels of Joseph Conrad. Political and Epistemological Implications of Narrative Innovation*, Montreal y Kingston, McGill-Queen's University Press, 1998, pp. 209, 228, 229, 242-245 y 281.

3 J. Conrad, *op. cit.*, p. 356.

4 *Ibid.*, p. 227.

5 Henry Marten, "Conrad's Skeptic Reconsidered: A Study of Martin Decoud", en *Nineteenth-Century Fiction*, vol. 27, núm. 1, junio de 1972, pp. 81-94; Joyce Carol Oates, "'The Immense Indifference of Things': The Tragedy of Conrad's *Nostromo*", en *Novel,* vol. 9, núm. 1, otoño de 1975, p. 11; Jacques Berthoud, *Joseph Conrad. The Major Phase*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 111, y Owen Knowles y Gene M. Moore (comps.), *Oxford Reader's Companion to Conrad*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 101.

6 J. Conrad, *op. cit.*, pp. 356 y 357.

7 *Ibid.*, p. 300.

8 *Ibid.*, p. 356.

9 *Ibid.*, p. 359.

10 *Ibid.*

11 William Henry Hudson, *A Shepherd's Life* [1910], Londres, Futura, 1979, p. 34 [trad. esp.: *Vida de un pastor,* trad. de Ricardo

Attwell de Veyga, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1946].

12 Raymond Williams, *The Country and the City* [1973], Londres, Vintage, 2016, pp. 370 y 371 [trad. esp.: *El campo y la ciudad,* trad. de Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2001].

13 Geoffrey Murray, *The Gentle Art of Walking,* Londres y Glasgow, Blackie & Son, 1939, p. 285, y Morris Marples, *Shanks's Pony. A Study of Walking,* Londres, J. M. Dent, 1959, pp. 144, 145 y 183.

14 Stephen Graham, *The Gentle Art of Tramping,* Londres, Robert Holden, 1927, p. 2. En una tónica similar, véase John Burroughs, "The Exhilaration of the Road", en *In Praise of Walking. Thoreau, Whitman, Burroughs, Hazlitt,* Londres, Arthur C. Fifield, 1905, p. 67.

15 Janina Nordius, *'I Am Myself Alone'. Solitude and Transcendence in John Cowper Powys,* Gotemburgo, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1997, pp. 22-42.

16 John Cowper Powys, *A Philosophy of Solitude,* Londres, Jonathan Cape, 1933, p. 39.

17 J. C. Powys, *In Defence of Sensuality,* Londres, Victor Gollancz, 1930, p. 9. Véase también Peter F. Anson, *The Quest of Solitude.* Londres, J. M. Dent, 1932, p. 107.

18 J. C. Powys, *A Philosophy of Solitude, op. cit.*, p. 55.

19 Morine Krissdottir, *John Cowper Powys and the Magical Quest,* Londres, Macdonald General Books, 1980, p. 27.

20 J. C. Powys, *A Philosophy of Solitude, op. cit.*, p. 76.

21 *Ibid.*, p. 79.

22 *Ibid.*, pp. 49 y 66.

23 *Ibid.*, p. 12.

24 *Ibid.*, p. 51.

25 *Ibid.*, p. 3.

26 J. C. Powys, *In Defence of Sensuality*, *op. cit.*, p. 278.

27 Kim Taplin, *The English Path*, 2ª ed., Sudbury, Perry Green Press, 2000, p. 1.

28 Paul Brassley, "Output and Technical Change in Twentieth-Century British Agriculture", en *The Agricultural History Review*, vol. 48, núm. 1, 2000, pp. 73 y 74.

29 Fred Kitchen, *Brother to the Ox* [1940], Toller Fratrum, Little Toller, 2015, p. 154 [trad. esp.: *A la par de nuestro hermano el buey*, trad. de Valerio Ferreyra, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948].

30 Jonathan Gershuny y Kimberly Fisher, *Leisure in the uk across the 20th Century*, Colchester, Institute for Social and Economic Research, 1999, p. 28.

31 Joe Moran, *Queuing for Beginners. The Story of Daily Life from Breakfast to Bedtime*, Londres, Profile, 2007, p. 133.

32 Merlin Coverley, *The Art of Wandering. The Writer as Walker*, Harpenden, Oldcastle, 2012.

33 John N. Merrill, *Walking My Way*, Londres, Chatto & Windus, 1984, p. 159.

34 Frédéric Gros, *A Philosophy of Walking* [2009], Londres, Verso, 2015, p. 62 [trad. esp.: *Andar, una filosofía*, trad. de Isabel González-Gallarza, Madrid, Taurus, 2014].

35 Véase *supra*, capítulo ii, pp. 94 y 95.

36 Lucy Ellmann, *Sweet Desserts*, Londres, Penguin, 1989, p. 81.

37 Richard Mahler, *Stillness. Daily Gifts of Solitude*, Boston, Red Wheel, 2003, pp. 125 y 126.

38 Belden C. Lane, *The Solace of Fierce Landscapes. Exploring Desert and Mountain Spirituality*, Nueva York y Oxford, Oxford

University Press, 1998, p. 212.

39 Cheryl Strayed, *Wild. A Journey from Lost to Found* [2012], Londres, Atlantic, 2015 [trad. esp.: *Salvaje*, trad. de Isabel Ferrer y Carlos Milla, Barcelona, Roca, 2013]. En 2014 se rodó una película basada en el libro. [*Wild*, dirigida por Jean-Marc Vallée; en Iberoamérica se estrenó con el título de *Alma salvaje*. (N. del T.)]

40 Edward Abbey, *Desert Solitaire. A Season in the Wilderness* [1968], Londres, Robin Clark, 1992, p. 6 [trad. esp.: *El solitario del desierto. Una temporada en los cañones*, trad. de José Manuel Álvarez Flórez, Madrid, Capitán Swing, 2016].

41 *Ibid.*, p. 130.

42 Jon Kracauer, *Into the Wild*, Nueva York y Londres, First Anchor/Pan Macmillan, 1996 [trad. esp.: *Hacia rutas salvajes*, trad. de Albert Freixa, Barcelona, Ediciones B, 2008]. En 2007 se rodó una película basada en el libro. [*Into the Wild*, dirigida por Sean Penn; en Argentina y España se estrenó con el título de *Hacia rutas salvajes*. (N. del T.)]

43 Robert Macfarlane, *The Wild Places*, Londres, Granta, 2007, p. 76 [trad. esp.: *Naturaleza virgen*, trad. de Catalina Martínez Muñoz, Barcelona, Alba, 2008].

44 Helen Macdonald, *H Is for Hawk*, Londres, Jonathan Cape, 2014 [trad. esp.: *H de halcón*, trad. de Joan Eloi Roca, Barcelona, Ático de los Libros, 2015]. Véase también Helen Macdonald, *H Is for Hawk. A New Chapter*, San Francisco (ca), Kanopy Streaming, 2017 (video, difundido por bbc Two, 19 de octubre de 2017).

45 Richard Mabey, *The Unofficial Countryside*, Londres, Collins, 1973, p. 12.

46 *Ibid.*, p. 10.

47 Paul Farley y Michael Symmons Roberts, *Edgelands. Journeys into England's True Wilderness*, Londres, Jonathan Cape, 2011, pp. 5 y 6.

48 Kaleva Korpola y Henk Staats, "The Restorative Qualities of Being Alone with Nature", en Robert J. Coplan y Julie C. Bowker (comps.), *The Handbook of Solitude. Psychological Perspectives on Social Isolation, Social Withdrawal, and Being Alone*, Chichester, Wiley Blackwell, 2014, p. 351; Marc G. Berman, John Jonides y Stephen Kaplan, "The Cognitive Benefits of Interacting with Nature", en *Psychological Science*, vol. 19, núm. 12, diciembre de 2008, p. 1211, y Nicholas Carr, *The Shallows. How the Internet Is Changing the Way We Think, Read and Remember*, Londres, Atlantic, 2010, p. 219.

49 Will Self y Ralph Steadman, *Psychogeography*, Londres, Bloomsbury, 2007. Véase también Geoff Nicholson, *The Lost Art of Walking. The History, Science, Philosophy, Literature, Theory and Practice of Pedestrianism*, Chelmsford, Harbour, 2010, pp. 46-53 [trad. esp.: *Confesiones de un inglés comedor de opio*, trad. de Miguel Teruel, Madrid, Cátedra, 1997].

50 Véase *supra*, capítulo ii, pp. 77 y 78.

51 Iain Sinclair, *Lights Out for the Territory*, Londres, Penguin, 2003, p. 4.

52 W. Self y R. Steadman, *op. cit.*, pp. 20-38.

53 Véase *supra*, capítulo ii, pp. 80, 81, 95 y 96.

54 W. Self y R. Steadman, *op. cit.*, p. 157.

55 Mark Greif, *Against Everything. On Dishonest Times*, Londres, Verso, 2016, p. 5 [trad. esp.: *Contra todo. Cómo vivir en tiempos deshonestos*, trad. de Damià Alou, Barcelona, Anagrama, 2018].

56 En Rebecca Solnit, *Wanderlust. A History of Walking*, Londres, Verso, 2001, pp. 264 y 265 [trad. esp.: *Wanderlust. Una historia del caminar*, trad. de Álvaro Matus, Madrid, Capitán Swing, 2015], se encontrará un examen de esta cuestión.

57 Véanse los siguientes libros: Alex Honnold y David Roberts, *Alone on the Wall. Alex Honnold and the Ultimate Limits of Adventure*, Londres, Pan Macmillan, 2015 [trad. esp.: *Solo en la pared*, trad. de Pedro Chapa, Madrid, Desnivel, 2015], y Mark Synnott, *The Impossible Climb. Alex Honnold, El Capitan and the Climbing Life*, Londres, Allen & Unwin, 2019, y la película *Free Solo*, dirigida por Jimmy Chin y Elizabeth Chai Vasarhelyi.

58 Joshua Slocum, *Sailing Alone around the World* [1900], Londres, Century, 1984 [trad. esp.: *A bordo del "Spray". El primer viaje solitario alrededor del mundo*, trad. de Miguel Pérez Ferrero, Madrid, Espasa-Calpe, 1968].

59 Véanse, por ejemplo, Alain Gerbault, *The Flight of the "Firecrest". The Record of a Lone-Hand Cruise from East to West across the Atlantic*, Londres, H. F. & G. Whiterby, 1926, pp. 40 y 45 [trad. esp.: *Solo a través del Atlántico*, trad. de Alejandro Bou, Barcelona, José Montesó, 1944]; Robin Knox-Johnston, *A World of my Own. The Single-Handed, Non-Stop Circumnavigation of the World in "Suhaili"*, Londres, Cassell, 1969, p. 130 [trad. esp.: *Mi propio mundo. Triunfador en la primera circunnavegación en solitario y sin escalas*, trad. de Tomás Escudero, Barcelona, Juventud, 2006], y Chay Blyth, *The Impossible Voyage*, Londres, Hodder & Stoughton, 1971, p. 37.

60 Sobre la Sociedad, y más en general sobre la influencia del propio Slocum, véase Valentine Howells, *Sailing into Solitude*,

Narberth (pa), Landsker, 2011, pp. 255-259.

61 J. Slocum, *op. cit.*, p. 134.

62 Nicholas Tomalin y Ron Hall, *The Strange Voyage of Donald Crowhurst*, Londres, Hodder & Stoughton, 1970, p. 104.

63 Ellen MacArthur, *Taking on the World*, Londres, Michael Joseph, 2002, p. 283 [trad. esp.: *Comiéndose el mundo*, trad. de Alistair Tremps, Barcelona, Juventud, 2003].

64 J. Slocum, *op. cit.*, p. 141.

65 John Ridgway, *Journey to Ardmore*, Londres, Hodder & Stoughton, 1971, p. 193.

66 N. Tomalin y R. Hall, *op. cit.*, p. 104.

67 J. Slocum, *op. cit.*, p. 227.

68 R. Knox-Johnston, *op. cit.*, p. 82.

69 Steven Callahan, *Adrift. Seventy-Six Days Lost at Sea*, Nueva York, Bantam Press, 1986 [trad. esp.: *A la deriva. Setenta y seis días perdido en el mar*, trad. de Miguel Marqués, Madrid, Capitán Swing, 2019].

70 R. Knox-Johnston, *op. cit.*, p. 70.

71 J. Slocum, *op. cit.*, p. 51.

72 Francis Chichester, *Gipsy Moth Circles the World*, Londres, Hodder & Stoughton, 1967, p. 110 [trad. esp.: *La vuelta al mundo del "Gipsy Moth"*, trad. de Luis de la Sierra, Barcelona, Juventud, 2004].

73 R. Knox-Johnston, *op. cit.*, p. 56.

74 Peter Nichols, *A Voyage for Madmen*, Londres, Profile, 2001, p. 255 [trad. esp.: *Una regata de locos. La primera vuelta al mundo para solitarios*, trad. de Enrique Dauner, Barcelona, Juventud, 2004].

75 C. Blyth, *op. cit.*, p. 130.

76 Bernard Moitessier, *The Long Way,* trad. de William Rodarmor, Londres, Adlard Coles, 1974, p. 4 [trad. esp.: *El largo viaje*, trad. de Miguel Coll, Barcelona, Juventud, 1976].

77 *Ibid.*, p. 62.

78 Chris Eakin, *A Race too Far,* Londres, Ebury Press, 2009, pp. 179-201.

79 N. Tomalin y Ron Hall, *op. cit.*, p. 39, y C. Eakin, *op. cit.*, p. 212.

80 Ellen MacArthur, *Full Circle*, Londres, Michael Joseph, 2010, pp. 15 y 16.

81 "The Himalayan Database", disponible en línea: <http://www.himalayandatabase.com/2018Season/Lists/2018/Spring/A1.html>.

82 R. Knox-Johnston, *op. cit.*, p. 54. La importancia del patriotismo náutico para Knox-Johnston y otros competidores se explora en J. R. L. Anderson, *The Ulysses Factor. The Exploring Instinct in Man*, Londres, Hodder & Stoughton, 1970, pp. 245-249.

83 Alain Gerbault, *In Quest of the Sun,* Londres, Hodder & Stoughton, [1929,] p. 77 [trad. esp.: *En persecución del sol*, trad. de Alejandro Bou, Barcelona, José Montesó, 1945].

84 B. Moitessier, *op. cit.*, p. 163.

85 Véase, por ejemplo, su reciente publicación: Ellen MacArthur, "Reuse: Rethinking Packaging", Ellen MacArthur Foundation, 2019.

86 Se encontrará un estudio de las secuelas en varios medios en Edward Renehan, *Desperate Voyage. Donald Crowhurst, The London Sunday Times Golden Globe Race, and the Tragedy of Teignmouth Electron*, Wickford (ri), New Street Communications, 2016, pp. 105 y 106.

87 *The Mercy [Un viaje extraordinario]*, con la actuación de Colin Firth, y *Crowhurst*, con la actuación de Justin Salinger.

88 B. Moitessier, *op. cit.*, p. 171.

89 P. F. Anson, *op. cit.*, pp. 262 y 263.

90 C. Eakin, *op. cit.*, pp. 240-260.

91 N. Tomalin y Ron Hall, *op. cit.*, p. 249; P. Nichols, *op. cit.*, pp. 265-274, y Michael Bender, "Yachting and Madness", en *Journal for Maritime Research*, vol. 15, núm. 1, 2013, pp. 83-93.

92 HM Inspector of Prisons, "Urgent notification: hm Prison Exeter", 30 de mayo de 2018.

93 Peter Scharff Smith, "The Effects of Solitary Confinement on Prison Inmates: A Brief History and Review of the Literature", en *Crime and Justice*, vol. 34, núm. 1, 2006, pp. 468 y 469.

94 Sharon Shalev y Kimmett Edgar, *Deep Custody. Segregation Units and Close Supervision Centres in England and Wales*, Londres, Prison Reform Trust, 2015, p. v.

95 Lorna A. Rhodes, *Total Confinement. Madness and Reason in the Maximum Security Prisons*, Berkeley, University of California Press, 2004, pp. 21-60, y Jeffrey L. Metzner y Jamie Fellner, "Solitary Confinement and Mental Illness in us prisons: A Challenge for Medical Ethics", en *Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law*, vol. 38, núm. 1, 2010, pp. 104-107. Las cifras de presos estadounidenses en confinamiento solitario no incluyen a quienes están en centros de detención de inmigrantes, cárceles de condados e instalaciones juveniles.

96 S. Shalev y K. Edgar, *op. cit.*, p. 40.

97 S. Shalev, *A Sourcebook on Solitary Confinement*, Londres, Mannheim Centre for Criminology, 2008, p. 10.

98 La British Medical Association, el Royal College of Psychiatrists y el Royal College of Paediatrics and Child Health. Véase British Medical Association, "Our Joint Position Statement on the Medical Role in Solitary Confinement", Londres, marzo de 2018.

99 HM Inspector of Prisons, "Report on an Announced Inspection of hmp Wormwood Scrubs, 31 July-11 August 2017", 2017.

100 HM Chief Inspector of Prisons for England and Wales, "Annual Report 2017-18", 11 de julio de 2018, p. 15.

101 uk Prison Population Statistics. Disponible en linea: <https://researchbriefings.parliament.uk/>, y Vicky Pryce, *Prisonomics*, Londres, Bileback, 2013, p. 249.

102 Alison Liebling, *Prisons and their Moral Performance. A Study of Values, Quality, and Prison Life*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 456.

103 Independent Monitoring Board, "hmp Bedford – imb Statement in Response to Urgent Notification", 13 de septiembre de 2018. Véase también HM Inspectorate of Prisons, "Debriefing Paper: Full Inspection of: hmp Bedford, 28 August-6 September 2018", 2018.

104 S. Shalev y K. Edgar, *op. cit.*, p. vi.

105 HM Chief Inspector of Prisons, "Urgent Notification: hmp Birmingham", 16 de agosto de 2018.

106 Children's Commissioner for England, "Report on the Use of Segregation in Youth Custody in England", Londres, octubre de 2018, p. 7. A comienzos de marzo de 2019 se dio a conocer que el Correccional de Menores de Aylesbury había sido intervenido luego de descubrirse que en su unidad de segregación se mantenía a los internos hasta tres meses seguidos.

107 Frieda Fromm-Reichmann, "On Loneliness", en *Psychoanalysis and Psychotherapy. Selected Papers of Frieda Fromm-Reichmann*, ed. de Dexter M. Bullard, Chicago, University of Chicago Press, 1959, p. 333 [trad. esp.: "Sobre la soledad", en *La psicoterapia y el psicoanálisis*, trad. de Daniel Wagner, Buenos Aires, Hormé, 1961]. Respecto de su trabajo sobre el aislamiento, véase *infra*, capítulo vii, pp. 274 y 275.

108 Christopher Burney, *Solitary Confinement*, Londres, Clerke and Cockeran, 1952, p. 150. Sobre Burney y su uso del tiempo libre obligado, véase P. Koch, *Solitude...*, *op. cit.*, pp. 107 y 108.

109 Edith Bone, *Seven Years Solitary*, Oxford, Bruno Cassirer, 1966, p. 101.

110 *Ibid.*, p. 103.

111 Terry Waite, *Taken on Trust*, Londres, Hodder & Stoughton, 1993, p. 117. Véanse también estos otros tres libros del mismo autor: *Footfalls in Memory. Reflections from Solitude*, Londres, Hodder & Stoughton, 1996; *Out of the Silence. Memories, Poems, Reflections*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 2016, y *Solitude. Memories, People, Places*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 2017.

112 T. Waite, *Taken on Trust*, *op. cit.*, p. 117. Ulteriormente, Waite publicó una antología de extractos de los libros que había leído en confinamiento solitario. Véase T. Waite, *Footfalls in Memory*, *op. cit.*

113 John Le Carré, *The Pigeon Tunnel*, Londres, Viking, 2016, pp. 252 y 253 [trad. esp.: *Volar en círculos. Historias de mi vida*, trad. de Claudia Conde, Barcelona, Planeta, 2016].

114 *Ibid.*, p. 254.

115 Stephanie Dowrick, *Intimacy and Solitude. Balancing Closeness and Independence*, Londres, The Women's Press, 1992, p. 153. Se encontrará un ejemplo reciente de supervivencia en el sistema estadounidense de confinamiento solitario en Albert Woodfox, *Solitary. Unbroken by Four Decades in Solitary Confinement. My Story of Transformation and Hope*, Nueva York, First Grove Atlantic, 2019 [trad. esp.: *Celda de aislamiento. Más de cuarenta años de resistencia en prisión. Mi historia de transformación y esperanza*, trad. de Alejandro Pradera, Madrid, Alianza, 2020], las memorias de un exmiembro de las Panteras Negras que pudo resistir gracias a su compromiso político y la idea de la injusticia que representaba su condena por asesinato, finalmente anulada.

116 T. Waite, *Taken on Trust*, *op. cit.*, p. 108.

117 *Ibid.*, p. 196.

118 *Ibid.*, p. 218.

119 Thomas Merton, *The Seven Storey Mountain* [1948], Londres, Sheldon Press, 1975 [trad. esp.: *La montaña de los siete círculos*, trad. de Aquilino Tur, Barcelona, Edhasa, 2008]. Sobre la recepción inicial del libro, véase Monica Furlong, *Merton. A Biography*, Londres, Collins, 1980, pp. 153-162.

120 Mary Frances Coady, *Merton and Waugh. A Monk, a Crusty Olf Man, & the Seven Storey Mountain*, Brewster (ma), Paraclete Press, 2015.

121 Sobre la naturaleza convencional de su estructura, véase Diarmaid MacCulloch, *Silence. A Christian History*, Londres, Allen Lane y Penguin, 2013, p. 229.

122 T. Merton, *The Seven Storey Mountain*, *op. cit.*, pp. 163 y 164.

123 *Ibid.*, p. 321.

124 Con respecto al revivalismo inglés y la influencia que sobre él tuvo Thomas Merton, véase Mary Clare, "Eremitical Revival in the Anglican Church in the Twentieth Century", en Arthur MacDonald Allchin (comp.), *Solitude and Communion. Papers on the Hermit Life* [1977], 2ª ed., Oxford, slg Press, 2014, pp. 78-94.

125 Sobre la expansión de las comunidades cistercienses en la posguerra, véase Louis J. Lekai, *The Cistercians. Ideals and Reality,* Kent (oh), Kent State University Press, 1977, pp. 209 y 210 [trad. esp.: *Los cistercienses. Ideales y realidad,* Barcelona, Herder, 1987].

126 T. Merton, *The Seven Storey Mountain, op. cit.*, p. 325.

127 Alain Corbin, *A History of Silence. From the Renaissance to the Present Day* [2016], trad. de Jean Birrell, Cambridge, Polity Press, 2018, pp. 42-48 [trad. esp.: *Historia del silencio. Del Renacimiento a nuestros días*, trad. de Jordi Bayod, Barcelona, Acantilado, 2019].

128 En Rachel Muers, *Keeping God's Silence. Towards a Theological Ethics of Communication*, Oxford, Blackwell, 2004, p. 11, se encontrará una exploración más reciente de este punto de vista.

129 Thomas Merton, "Notes for a Philosophy of Solitude", en *Disputed Questions*, Londres, Hollis and Carter, 1961, p. 190 [trad. esp.: "Notas para una filosofía de la soledad", en *Humanismo cristiano. Cuestiones disputadas*, trad. de María Tamuyo y Agustín López, Barcelona, Kairós, 2001, pp. 117-144].

130 *Ibid.*, pp. 180 y 181. Véase también T. Merton, *Thoughts in Solitude*. Londres, Burn & Oates, 1958, p. 69 [trad. esp.: *Pensamientos en la soledad. Ansiedad y reconciliación en el corazón*, trad. de Miguel Grinberg, Buenos Aires, Lumen, 2000], y

Diana Senechal, *Republic of Noise. The Loss of Solitude in Schools and Culture*, Lanham (md), Rowman & Littlefield, 2014, p. 22.

131 T. Merton, *The Seven Storey Mountain*, *op. cit.*, p. 190.

132 T. Merton, "Notes for a Philosophy of Solitude", *op. cit.*, p. 183.

133 *Ibid.*, p. 190.

134 T. Merton, *Thoughts in Solitude, op. cit.*, p. 72.

135 Evelyn Waugh, prólogo a T. Merton, *The Waters of Silence*, Londres, Hollis and Carter, 1950.

136 Arthur MacDonald Allchin, "The Solitary Vocation: Some Theological Considerations", en A. M. Allchin (comp.), *Solitude and Communion...*, *op. cit.*, p. 9.

137 T. Merton, "Notes for a Philosophy of Solitude", *op. cit.*, p. 204.

138 *Ibid.*, p. 185.

139 Patrick Leigh Fermor, *A Time to Keep Silence* [1953], Londres, John Murray, 1982, p. 33 [trad. esp.: *Un tiempo para callar*, trad. de Dolores Payás, Barcelona, Elba, 2010].

140 Dom Jean Leclercq, *Alone with God* [1955], trad. de Elizabeth McCabe, Londres, Hodder & Stoughton, 1962, p. 38.

141 D. MacCulloch, *op. cit.*, p. 229, y L. J. Lekai, *op. cit.*, p. 213.

142 M. Furlong, *op. cit.*, p. 239.

143 T. Merton, *Turning toward the World (1960-1963). The Pivotal Years*, ed. de Victor A. Kramer, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1997, vol. 4, p. 64, entrada del 14 de noviembre de 1960.

144 T. Merton, *New Seeds of Contemplation*, Londres, Burns & Oates, 1962, p. 41 [trad. esp.: *Nuevas semillas de contemplación*, trad. de María del Carmen Blanco Moreno y Ramón Alfonso Díez Aragón, Santander, Sal Terrae, 2003].

145 M. Furlong, *op. cit.*, p. 244.

146 T. Merton, *Turning toward the World...*, *op. cit.*, p. 216.

147 James Finley, *Merton's Palace of Nowhere*. Notre Dame (in), Ave Maria Press, 1978.

148 Cit. en Peter Stanford, *Cardinal Hume and the Changing Face of English Catholicism*, Londres, Geoffrey Chapman, 1999, p. 196.

149 L. J. Lekai, *op. cit.*, p. 210.

150 Catherine Pepinster, "Crucial Test for Benedictine Monks' New Leader as Order Faces Sex Abuse Scrutiny", en *The Guardian*, 13 de octubre de 2017.

151 Grace Davie, *Religion in Britain. A Persistent Paradox*, 2ª ed., Chichester, John Wiley, 2015, p. 37.

152 Philip Larkin, "Vers de société", en *The New Statesman*, 18 de junio de 1971, p. 854 [trad. esp.: "Vers de société", en *Ventanas altas*, trad. de Marcelo Cohen, Barcelona, Lumen, 1989].

153 Richard Scorer, *Betrayed. The English Catholic Church and the Sex Abuse Crisis*, Londres, Biteback, 2014; C. Pepinster, *op. cit.*, y D. MacCulloch, *op. cit.*, pp. 203 y 204.

154 Véase *supra*, capitulo iv, pp. 161, 163, 187 y 188.

155 Sobre la concurrencia a la iglesia, véanse Peter Brierley, *The Tide Is Running Out. What the English Church Attendance Survey Reveals*, Londres, Christian Research, 2000, p. 27, y Paul Heelas y Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Oxford, Blackwell, 2005, p. 51.

156 Informe del obispo de Chelmsford a la National Cathedrals Conference, 2018.

157 Wade Davis, *Into the Silence. The Great War, Mallory, and the Conquest of Everest*, Londres, The Bodley Head, 2011, pp. 279, 300 y 301 [trad. esp.: *En el silencio. La Gran Guerra, Mallory y la*

conquista del Everest, trad. de Núria Molines Galarza, Valencia, Pre-Textos, 2017].

158 Vicki Mackenzie, *Cave in the Snow. Tenzin Palmo's Quest for Enlightenment*. Londres, Bloomsbury, 1998, p. 79 [trad. esp.: *Una cueva en la nieve. La lucha por abrir las puertas del budismo a las mujeres. La búsqueda espiritual de Tenzin Palmo*, trad. de Carlos Andreu, Barcelona, rba, 2000]. La cueva era tan pequeña que, por la noche, Tenzin Palmo no podía acostarse para dormir.

159 Esther de Waal, *Seeking God. The Way of St Benedict*, Londres y Glasgow, Fount y HarperCollins, 1996, p. 26 [trad. esp.: *Buscando a Dios. Tras las huellas de san Benito*, trad. de Francisco J. Molina, Salamanca, Sígueme, 2006].

160 Esther de Waal, *A Retreat with Thomas Merton. A Seven-Day Spiritual Journey*, 3ª ed., Norwich, Canterbury Press, 2010, pp. 14 y 15 [trad. esp.: *Un viaje de siete días con Thomas Merton*, trad. de Pablo Valle, Buenos Aires, Lumen, 1999].

161 Esther de Waal, *Living with Contradiction. Benedictine Wisdom for Everyday Living*, Norwich, Canterbury Press, 2003, p. 13.

162 En P. Heelas y L. Woodhead, *op. cit.*, se encontrará una provechosa investigación de este mundo.

163 Giselle Vincett y Linda Woodhead, "Spirituality", en Linda Woodhead, Hiroko Kawanami y Christopher Partridge (comps.), *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, 2ª ed., Londres, Routledge, 2009, pp. 320-322.

164 Stephen Batchelor, *Alone with Others. An Existential Approach to Buddhism*, Nueva York, Grove Weidenfeld, 1983, p. 69 [trad. esp.: *Solo con los demás. Un acercamiento existencial al*

budismo, trad. de Isidro Gordi y Marta Moll, Ciutadella de Menorca, Amara, 2000]. Véase también Graham Turner, *The Power of Silence. The Riches that Lie Within*, Londres, Bloomsbury, 2014, pp. 175-198.

165 Claire Thompson, *Mindfulness and the Natural World. Bringing our Awareness Back to Nature* [2013], Londres, Leaping Hare Press, 2018, p. 8 [trad. esp.: *De regreso a la naturaleza. La meditación y el mundo natural*, trad. de Eva Cruz, Madrid, Siruela, 2016].

166 Roger Housden, *Retreat. Time Apart for Silence & Solitude*, Londres, Thorsons, 1995.

167 Paul Salmon y Susan Matarese, "Mindfulness Meditation: Seeking Solitude in Community", en R. J. Coplan y J. C. Bowker (comps.), *op. cit.*, pp. 335-350.

168 Jon Kabat-Zinn, *Full Catastrophe Living. How to Cope with Stress, Pain and Illness Using Mindfulness Meditation*, Londres, Piatkus, 2004, p. 20 [trad. esp.: *Vivir con plenitud las crisis. Cómo utilizar la sabiduría del cuerpo y de la mente para afrontar el estrés, el dolor y la enfermedad*, trad. de Alberto de Satrústegui, Barcelona, Kairós, 2004].

169 *Ibid.*, p. 23.

170 Sobre los costos de los retiros y la tendencia de la clase media educada a subestimarlos, véanse E. de Waal, *A Retreat with Thomas Merton*, *op. cit.*, p. 13, y P. Heelas y L. Woodhead, *op. cit.*, p. 93.

171 Ronald E. Purser, *McMindfulness. How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*, Londres, Repeater, 2019, pp. 14-34, y

David Forbes, *Mindfulness and its Discontents. Education, Self, and Social Transformation*, Black Point, Fernwood, 2019, pp. 25-45.

VII. Un reexamen de la "epidemia de vidas solitarias"

1 HM Government, "A Connected Society: A Strategy for Tackling Loneliness – Laying the Foundations for Change", Londres, Department for Digital, Culture, Media and Sport, octubre de 2018. La estrategia solo se planteaba para Inglaterra. Unos quince días, después, Tracey Crouch, secretaria de Deportes y Sociedad Civil, presentó su renuncia sobre la base de una cuestión de principio no relacionada con el tema.

2 Gobierno del Reino Unido, "Prime Minister Theresa May Launches Government's First Loneliness Strategy", Londres, Prime Minister's Office, 15 de octubre de 2018.

3 HM Government, "A Connected Society...", *op. cit.*, p. 6.

4 Co-op Group y British Red Cross, "Trapped in a Bubble: An Investigation into Triggers for Loneliness in the uk", Londres, Kantar, diciembre de 2016, p. 17.

5 Office for National Statistics, "Loneliness – What Characteristics and Circumstances are Associated with Feeling Lonely?", abril de 2018, pp. 2 y 3. El estudio abarcó únicamente Inglaterra.

6 Disponible en línea: <www.campaigntoendloneliness.org>.

7 Kate Jopling y Jo Cox, "Combatting Loneliness One Conversation at a Time: A Call to Action", Londres, Jo Cox Commision on Loneliness, 2017, p. 8.

8 Los datos se dieron a conocer por primera vez en el programa "All in the Mind" de la Radio 4 de la bbc el 1º de octubre de 2018.

9 K. D. M. Snell, *Spirits of Community. English Senses of Belonging and Loss, 1750-2000*, Londres, Bloomsbury Academic, 2016. Véase también K. D. M. Snell, "Agendas for the Historical Study of Loneliness and Lone Living", en *The Open Psychology Journal*, núm. 8, suplemento 2-m2, 2015, p. 62.

10 *The Age of Loneliness*, bbc One, 18 de octubre de 2016, y Colin Killeen, "Loneliness: An Epidemic in Modern Society", en *Journal of Advanced Nursing*, vol. 28, núm. 4, octubre 1998, pp. 762-770.

11 Chris Randall y Ann Corp, "Measuring National Well-being: European Comparisons, 2014", Office for National Statistics, junio de 2014, figuras 2 y 6.

12 John Bingham, "Britain the Loneliness Capital of Europe", en *Daily Telegraph*, 18 de junio de 2014. Véase también Radhika Sanghani, "Generation Lonely: Britain's Young People Have Never Been Less Connected", en *Daily Telegraph*, 28 de diciembre de 2014. La frase se cita sin comentarios en una evaluación reciente del aislamiento: Olivia Sagan y Eric D. Miller, "Introduction", en Olivia Sagan y Eric D. Miller (comps.), *Narratives of Loneliness. Multidisciplinary Perspectives from the 21st Century*, Londres, Routledge, 2018, p. 1.

13 George Monbiot, "The Age of Loneliness is Killing Us", en *The Guardian*, 14 de octubre de 2014. Véase también G. Monbiot, "Why I Wrote an Album of Anthems for All the Lonely People", en *The Guardian*, 3 de octubre de 2016.

14 Michael Harris, *Solitude. In Pursuit of a Singular Life in a Crowded World*, Londres, Random House, 2017, p. 32 [trad. esp.:

Solitud. Hacia una vida con sentido en un mundo frenético, trad. de Fernando Borrajo, Barcelona, Paidós, 2018].

15 HM Government, "A Connected Society...", *op. cit.*, p. 60.

16 Christina Victor *et al.*, "Loneliness, Social Isolation, and Living Alone in Later Life", en Growing Older Programme, Economic and Social Research Council, *Research Findings*, núm. 17, abril de 2003, p. 1. Disponible en línea: <www.growingolder.group.shef.ac.uk>.

17 G. Clare Wenger *et al.*, "Social Isolation and Loneliness in Old Age: Review and Model Refinement", en *Ageing and Society*, vol. 16, núm. 3, 1996, p. 336. Véanse también Joan Fidler, "Loneliness: The Problems of the Elderly and Retired", en *The Journal of the Royal Society for the Promotion of Health*, vol. 96, núm. 1, febrero de 1976, pp. 39-41, y Letitia Anne Peplau *et al.*, "Being Old and Living Alone", en Letitia Anne Peplau y Daniel Perlman (comps.), *Loneliness. A Sourcebook of Current Theory, Research, and Therapy*, Nueva York, John Wiley, 1982, p. 332.

18 Se encontrará un examen tardío de la patología de la melancolía en Edwin L. Hopewell-Ash, *Melancholia in Everyday Practice. Clinical Types, Diagnosis, Treatment*, Londres, John Bale and Co., 1934.

19 Clark E. Moustakas, *Loneliness*, Englewood Cliffs (nj), Prentice Hall, 1961, p. 25 [trad. esp.: *Psicología existencial. Experiencia de la soledad*, trad. de Víctor Sapena Alicante, Madrid, Morata, 1966].

20 Ami Rokach, "Editorial: Loneliness Past and Present, and Its Effects on Our Lives", en *The Open Psychology Journal*, 8, suplemento 2-m1, 2015, p. 59.

21 HM Government, "A Connected Society...", *op. cit.*, p. 18. La referencia es a Daniel Perlman y Letitia Anne Peplau, "Toward a Social Psychology of Loneliness", en Steve Duck y Robin Gilmour (comps.), *Personal Relationships*, vol. 3: *Relationships in Disorder*, Londres, Academic Press, 1981, p. 32. Véanse también Daniel Perlman y Letitia Anne Peplau, "Loneliness Research: A Survey of Empirical Findings", en Letitia Anne Peplau y Stephen E. Goldston (comps.), *Preventing the Harmful Consequences of Severe and Persistent Loneliness*, Rockville (md), us Department of Health and Human Services, 1984, p. 15, y Liesl M. Heinrich y Eleonora Gullone, "The Clinical Significance of Loneliness: A Literature Review", en *Clinical Psychology Review*, vol. 26, núm. 6, octubre de 2006, p. 698.

22 Daniel W. Russel *et al.*, "Is Loneliness the Same as Being Alone?", en *The Journal of Psychology*, vol. 146, núm. 1-2, 2012, p. 21, y Robert S. Weiss, *Loneliness. The Experience of Emotional and Social Isolation*, Cambridge (ma), mit Press, 1973, pp. 15-22.

23 Stephanie Dowrick, *Intimacy and Solitude. Balancing Closeness and Independence*, Londres, The Women's Press, 1992, p. 141. Véase también Peter Townsend, *The Family Life of Old People*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1957, p. 166. Se encontrará una visión opuesta que se mueve entre los aspectos positivos y negativos de la misma situación de soledad en Kenneth H. Rubin, "Foreword: On Solitude, Withdrawal, and Social Isolation", en Robert J. Coplan y Julie C. Bowker (comps.), *The Handbook of Solitude. Psychological Perspectives on Social Isolation, Social Withdrawal, and Being Alone*, Chichester, Wiley Blackwell, 2014, pp. xiii-xvii.

24 Thomas Dumm, *Loneliness as a Way of Life*, Cambridge (ma), Harvard University Press, 2008, pp. 40 y 41. Véase también Fay Bound Alberti, "This 'Modern Epidemic': Loneliness as an Emotion Cluster and a Neglected Subject in the History of Emotions", en *Emotion Review*, vol. 10, núm. 3, julio de 2018, p. 243.

25 Paul Tillich, *The Eternal Now. Sermons*. Londres, scm Press, 1963, p. 11 [trad. esp.: *El eterno presente*, trad. de Miguel Antonio Enríquez Valenzuela, México, Diana, 1980].

26 Véanse, entre otros, Evangelia Galanaki, "The Origins of Solitude: Psychoanalytic Perspectives", en R. J. Coplan y J. C. Bowker (comps.), *op. cit.*, p. 71; Reed Larson y Meery Lee, "The Capacity to Be Alone As a Stress Buffer", en *The Journal of Social Psychology*, vol. 136, núm. 1, 1996, p. 6; Sherry Turkle, *Alone Together. Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, Nueva York, Basic Books, 2012, p. 288; Brian Beach y Sally-Marie Bamford, *Isolation. The Emerging Crisis for Older Men. A Report Exploring Experience of Social Isolation and Loneliness among Older Men in England*, Londres, Independent Age and International Longevity Centre, 2014, p. 3, y Lars Svendsen, *A Philosophy of Loneliness*, Londres, Reaktion, 2017, pp. 107 y 108.

27 Mass Observation, "Women in Wartime", informe 290, junio de 1940, p. 18.

28 Mass Observation, "The Crisis", informe 2181, noviembre de 1944, p. 68; véase también p. 70.

29 *Ibid.*, p. 96.

30 Penny Summerfield, *Reconstructing Women's Wartime Lives. Discourse and Subjectivity in Oral Histories of the Second World War*, Mánchester, Manchester University Press, 1998, pp. 78-113.

31 Mass Observation, "Women and the War Effort", informe 530, diciembre de 1940, p. 28.

32 Nella Last, *The Diaries of Nella Last. Writing in War and Peace*, ed. de Patricia y Robert Malcolmson, Londres, Profile, 2012, p. 25.

33 Véase por ejemplo Emily D. Samson, *Old Age in the New World*, Londres, The Pilot Press, 1944, pp. 6 y 7.

34 Jeremy Tunstall, *Old and Alone. A Sociological Study of Old People*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966, pp. 1 y 2; Office for National Statistics, "Overview of the uk Population: November 2018", 2018, y Pat Thane, *Old Age in English History. Past Experiences, Present Issues*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 333.

35 Joseph Harold Sheldon, *The Social Medicine of Old Age. Report of an Inquiry in Wolverhampton*, Londres, Oxford University Press for the Nuffield Foundation, 1948, p. 140.

36 Jim Ogg, *Living Alone in Later Life*, Londres, Institute of Community Studies, 2003, p. xii.

37 J. H. Sheldon, *op. cit.*, p. 135. Véanse también Peter Marris, *Widows and Their Families*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1958, p. 55; Marilyn J. Essex y Sunghee Nam, "Marital Status and Loneliness among Older Women: The Differential Importance of Close Family and Friends", en *Journal of Marriage and Family*, vol. 49, núm. 1, febrero de 1987, p. 101; Chris Phillipson, Miriam Bernard, Judith Phillips y Jim Ogg, *The Family and Community Life of Older People. Social Networks and Social Support en Three Urban Areas*, Londres, Routledge, 2001, pp. 5 y 6, y Robert L. Rubinstein, *Singular Paths. Old Men Living Alone*, Nueva York, Columbia University Press, 1986, p. 199.

38 P. Townsend, *The Family Life of Old People, op. cit.*, p. 182.

39 *Ibid.*, p. 175.

40 P. Townsend, "Isolation, Desolation and Loneliness", en Ethel Shanas *et al.*, *Old People in Three Industrial Societies*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1968, p. 262.

41 Véase *supra*, capítulo v, pp. 193 y 194.

42 J. Ogg, *op. cit.*, p. 26.

43 Eliot Slater y Moya Woodside, *Patterns of Marriage. A Study of Marriage Relationships in the Urban Working Classes*, Londres, Cassell, 1951, pp. 91 y 92.

44 Michael Young y Peter Willmott, *Family and Kinship in East London*, Harmondsworth, Penguin, 1962, p. 149. En Jon Lawrence, "Inventing the 'Traditional Working Class': A Re-analysis of Interview Notes from Young and Willmott's *Family and Kinship in East London*", en *Historical Journal*, vol. 59, núm. 2, 2016, pp. 567-593, se encontrará una nueva evaluación de este estudio.

45 Mark Abrams, *Beyond Three-Score and Ten. A First Report on a Survey of the Elderly*, Mitcham, Age Concern, 1978.

46 En 2005, la revista *Broadcast* la eligió, por votación, como el programa británico de televisión más influyente de la historia.

47 G. M. Carstairs, *This Island Now*, Londres, The Hogarth Press, 1963, p. 21.

48 Mark Jackson, *The Age of Stress. Science and the Search for Stability*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 6, y Ali Haggett, *Desperate Housewives, Neuroses and the Domestic Environment, 1945-1970*, Londres, Pickering & Chatto, 2012.

49 Andrew Scull, *Madness in Civilization. A Cultural History of Insanity, from the Bible to Freud, from the Madhouse to Modern*

Medicine, Londres, Thames & Hudson, 2016, p. 362 [trad. esp.: *Locura y civilización. Una historia cultural de la demencia, de la Biblia a Freud, de los manicomios a la medicina moderna*, trad. de Víctor Altamirano, México, Fondo de Cultura Económica, 2019]. Cifras correspondientes a Inglaterra y Gales.

50 Erving Goffman, *Asylums. Essays on the Condition of Mental Patients and Other Inmates*, Garden City (ny), Anchor, 1961 [trad. esp.: *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, trad. de María Antonia Oyuela de Grant, Buenos Aires, Amorrortu, 1984].

51 Roy Porter, *Madness. A Brief History*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 198 [trad. esp.: *Breve historia de la locura*, trad. de Juan Carlos Rodríguez, México y Madrid, Fondo de Cultura Económica y Turner, 2003].

52 Lars Andersson, "Loneliness Research and Interventions: A Review of the Literature", en *Aging & Mental Health*, vol. 2, núm. 4, 1998, pp. 264-274.

53 A su muerte, en 1957, el trabajo era un borrador, que se preparó para su publicación dos años después. Frieda Fromm-Reichmann, "On Loneliness", en *Psychoanalysis and Psychotherapy. Selected Papers of Frieda Fromm-Reichmann*, ed. de Dexter M. Bullard, Chicago, University of Chicago Press, 1959, p. 332 [trad. esp.: "Sobre la soledad", en *La psicoterapia y el psicoanálisis*, trad. de Daniel Wagner, Buenos Aires, Hormé, 1961].

54 *Ibid.*, p. 325.

55 *Ibid.*, p. 326.

56 Esta teoría se explora con mayor profundidad en Michael Hughes y Walter R. Gove, "Living Alone, Social Integration, and

Mental Health", en *American Journal of Sociology*, vol. 8, núm. 1, julio de 1981, pp. 48-74, y Liesl M. Heinrich y Eleonora Gullone, "The Clinical Significance of Loneliness: A Literature Review", en *Clinical Psychology Review*, vol. 26, núm. 6, octubre de 2006, pp. 695 y 696.

57 F. Fromm-Reichmann, *op. cit.*, p. 327.

58 John Bowlby, *Maternal Care and Mental Health*, Ginebra, World Health Organization, 1952, p. 11 [trad. esp.: *Los cuidados maternos y la salud mental*, Washington dc, Organización Panamericana de la Salud, 1954]. Véase también John Bowlby, *Attachment and Loss*, vol. 2: *Separation. Anxiety and Anger*, Harmondsworth, Pelican, 1975, p. 43 [trad. esp.: *La separación afectiva*, trad. de Inés Pardal, Buenos Aires, Paidós, 1976].

59 J. Bowlby, *Maternal Care and Mental Health*, *op. cit.*, p. 72.

60 *Ibid.*, p. 12.

61 Anthony Storr, *Solitude* [1988], Londres, HarperCollins, 1997 [trad. esp.: *Soledad*, trad. de Ricardo García, Madrid, Debate, 2001].

62 S. Dowrick, *op. cit.*, pp. 141-162.

63 Donald W. Winnicott, "The Capacity to Be Alone" [1958], en *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*, Londres, The Hogarth Press, 1965, p. 30 [trad. esp.: "La capacidad para estar a solas", en *El proceso de maduración en el niño. Estudios para una teoría del desarrollo emocional*, trad. de Jordi Beltrán, Barcelona, Laia, 1981, pp. 31-40].

64 *Ibid.*, p. 33.

65 *Ibid.*, p. 30.

66 J. H. Sheldon, *op. cit.*, y J. Tunstall, *op. cit.* Véase también J. Ogg, *op. cit.*, pp. 50 y 51.

67 Judith Shulevitz, "The Lethality of Loneliness", en *The New Republic*, 27 de mayo de 2013, pp. 21-29.

68 HM Government, "A Connected Society...", *op. cit.*, p. 18.

69 John T. Cacioppo y Stephanie Cacioppo, "The Growing Problem of Loneliness", en *The Lancet*, vol. 391, núm. 10119, 3 de febrero de 2018, p. 426.

70 Las limitaciones de esta forma de contar se revisan en L. Svendsen, *op. cit.*, pp. 49-53.

71 L. Andersson, *op. cit.*, p. 265.

72 Véase *supra*, capítulo iv, pp. 178-182.

73 Jerry M. Burger, "Individual Differences in Preference for Solitude", en *Journal of Research in Personality*, vol. 2, núm. 1, marzo de 1995, pp. 85-108.

74 Christina R. Victor y Keming Yang, "The Prevalence of Loneliness Among Adults: A Case Study of the United Kingdom", en *The Journal of Psychology*, vol. 146, núm. 1-2, enero-abril de 2011, p. 100.

75 Office for National Statistics, "Loneliness...", *op. cit.*, pp. 7 y 8. Véase también P. Thane, *Old Age in English History*, *op. cit.*, p. 398.

76 Ye Luo *et al.*, "Loneliness, Health, and Mortality in Old Age: A National Longitudinal Study", en *Social Science & Medicine*, vol. 74, núm. 6, marzo de 2012, p. 907. Véase también G. A. Matthews *et al.*, "Dorsal Raphe Dopamine Neurons Represent the Experience of Social Isolation", en *Cell*, vol. 164, núm. 4, 2016, pp. 617-631, cit. en Erica Buist, "All by Myself", en *The Guardian*, 28 de abril de 2018.

77 J. Shulevitz, *op. cit.*, p. 24.

78 Véase la discusión en Claudia Hammond, disponible en línea: <www.bbc.com>.

79 Katherine King, "Social Isolation", en Andrew Scull (comp.), *Cultural Sociology of Mental Illness. An A-to-Z Guide*, Londres, Sage, 2014, vol. 2, p. 817.

80 Denis Campbell, "Loneliness Among Over-50s 'Is Looming Public Health Concern'", en *The Guardian*, 25 de septiembre de 2018.

81 Julianne Holt-Lunstad, Timothy B. Smith, Mark Baker, Tyler Harris y David Stephenson, "Loneliness and Social Isolation as Risk Factors for Mortality: A Meta-Analytic Review", en *Perspectives on Psychological Science*, vol. 10, núm. 2, marzo de 2015, p. 233.

82 J. T. Cacioppo y S. Cacioppo, *op. cit.*, p. 426. Sobre esta afirmación, véase también J. Holt-Lunstad, T. B. Smith, M. Baker, T. Harris y D. Stephenson, *op. cit.*, p. 232. En John T. Cacioppo y William Patrick, *Loneliness. Human Nature and the Need for Social Connection*, Nueva York, W. W. Norton, 2009, se encontrará una descripción más amplia de las consecuencias fisiológicas del aislamiento.

83 HM Government, "A Connected Society...", *op. cit.*, p. 2.

84 Amy J. McLennan y Stanley J. Ulijaszek, "Beware the Medicalisation of Loneliness", en *The Lancet*, vol. 391, núm. 10129, 14 a 20 de abril de 2018, p. 1480. Véase también Moya Sarner, "Mindfulness by Itself Won't Cure Loneliness – Ending Austerity Is the Key", en *The Guardian*, 8 de junio de 2018.

85 HM Government, "A Connected Society...", *op. cit.*, p. 6.

86 George Monbiot, "Neoliberalism Is Creating Loneliness: That's What's Wrenching Society Apart", en *The Guardian*, 12 de octubre de 2016.

87 G. Monbiot, "The Age of Loneliness Is Killing Us", *op. cit.*

88 K. D. M. Snell, "Agendas for the Historical Study of Loneliness...", *op. cit.*, p. 63.

89 Sara Maitland, *How to Be Alone*, Londres, Macmillan, 2014, p. 29.

90 Acerca de la importancia de considerar por separado cada uno de los términos, véase Jo Griffin, *The Lonely Society*, Londres, Mental Health Foundation, 2010, p. 3.

91 Véase *supra*, capítulo i, pp. 30-32.

92 Christopher R. Long y James Averill, "Solitude: An Exploration of Benefits of Being Alone", en *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 33, núm. 1, marzo de 2003, p. 31.

93 Véase *supra*, capítulo v, pp. 193 y 194.

94 Véase el resumen en, por ejemplo, Ray Hall, Philip E. Ogden y Catherine Hill, "The Pattern and Structure of One-Person Households in England and Wales and France", en *International Journal of Population Geography*, vol. 3, núm. 2, junio de 1997, p. 162.

95 P. Townsend, *The Family Life of Old People*, *op. cit.*, p. 172; P. Townsend, "Isolation, Desolation and Loneliness", *op. cit.*, p. 258; Christina Victor, Sasha Scambler y John Bond, *The Social World of Older People. Understanding Loneliness and Social Isolation in Later Life*, Maidenhead y Nueva York, Open University Press, 2009, pp. 209-216, y G. C. Wenger *et al.*, *op. cit.*, p. 334.

96 L. A. Peplau *et al.*, "Being Old and Living Alone", *op. cit.*, pp. 329 y 342.

97 David Vincent, *Privacy. A Short History*, Cambridge, Polity Press, 2016, pp. 79-110; Pat Thane, "Old Women in Twentieth-Century Britain", en Lynn Botelho y Pat Thane (comps.), *Women and*

Ageing in British Society since 1500, Harlow, Pearson Education, 2001, pp. 215 y 216; Robert T. Michael, Victor R. Fuchs y Sharon R. Scott, "Changes in the Propensity to Live Alone: 1950-1976", en *Demography*, vol. 17, núm. 1, 1980, p. 40, y C. Phillipson, M. Bernard, J. Phillips y J. Ogg, *op. cit.*, p. 87.

98 J. Ogg, *op. cit.*, p. 5.

99 Eric Klinenberg, *Going Solo. The Extraordinary Rise and Surprising Appeal of Living Alone*, Londres, Duckworth Overlook, 2013, p. 31, y M. Hughes y W. R. Gove, "Living Alone, Social Integration, and Mental Health", *op. cit.*, pp. 48-74.

100 J. H. Sheldon, *op. cit.*, p. 128. Véase también Elizabeth Roberts, *A Woman's Place. An Oral History of Working-Class Women, 1890-1940*, Oxford, Basil Blackwell, 1984, p. 172.

101 Richard Wall, "Relationships Between the Generations in British Families Past and Present", en Catherine Marsh y Sara Arber (comps.), *Families and Households. Divisions and Change*, Houndmills, Macmillan, 1992, pp. 72-76.

102 C. Phillipson, M. Bernard, J. Phillips y J. Ogg, *op. cit.*, pp. 87 y 4, y Peter Willmott, *Friendship Networks and Social Support*. Londres, Policy Studies Institute, 1987, pp. 96 y 97.

103 Elaine Wethington y Karl Pillener, "Social Isolation Among Older People", en R. J. Coplan y J. C. Bowker (comps.), *op. cit.*, pp. 243 y 244.

104 Ray Pahl, *On Friendship*, Cambridge, Polity Press, 2000, pp. 167 y 168 [trad. esp.: *Sobre la amistad*, trad. de Alfonso Colodrón, Madrid, Siglo xxi, 2003].

105 *British Social Attitudes Survey: Perspectives on a Changing Society. The 23rd Report*, Londres y Thousand Oaks (ca), Sage,

2000, cit. en Office for National Statistics, *Social Trends*, núm. 39, verano de 2009, pp. 203 y 204.

106 C. Phillipson, M. Bernard, J. Phillips y J. Ogg, *op. cit.*, p. 242.

107 Anneli Rufus, *Party of One. The Loners' Manifesto*, Nueva York, Marlowe and Company, 2003, p. 19.

108 Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge, Polity Press, 1992, sobre todo pp. 184-189 [trad. esp.: *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, trad. de Benito Herrero Amaro, Madrid, Cátedra, 1995].

109 Mass Observation, "Some Psychological Factors in Home-Building", informe 1616, marzo de 1943, p. 3.

110 A. Storr, *op. cit.*, p. xiv.

111 Delese Wear, "Introduction", en Delese Wear (comp.), *The Center of the Web. Women and Solitude*, Albany, State University of New York Press, 1993, p. xiv.

112 Reed W. Larson, "Secrets in the Bedroom: Adolescents' Private Use of Media", en *Journal of Youth and Adolescence*, vol. 2, núm. 5, 1995, p. 535, y Reed W. Larson, "The Uses of Loneliness in Adolescence", en Ken J. Rotenberg y Shelley Hymel (comps.), *Loneliness in Childhood and Adolescence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 244-262.

113 Jon Lawrence, *Me Me Me? The Search for Community in Post-War England*. Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 231.

114 Simon Garfield, *The Error World. An Affair with Stamps*, Londres, Faber & Faber, 2008, p. 2.

115 R. Pahl, *op. cit.*, p. 168.

116 R. L. Rubinstein, *op. cit.*, p. 195.

117 Office for National Statistics, "Loneliness...", *op. cit.*, p. 4; bbc Radio 4, *The Anatomy of Loneliness*, episodio 1, bbc Radio 4, 2 de octubre de 2018.

118 HM Government, "A Connected Society...", *op. cit.*, p. 20.

119 C. R. Long y J. Averill, *op. cit.*, p. 31.

120 Sobre la mayor resiliencia de los viejos en los períodos solitarios, véase Reed W. Larson, "The Solitary Side of Life: An Examination of the Time People Spend Alone from Childhood to Old Age", en *Developmental Review*, vol. 10, núm. 2, junio de 1990, pp. 176 y177.

121 L. Andersson, *op. cit.*, p. 265.

122 Patricia Malcolmson y Robert Malcolmson, *A Free-Spirited Woman. The London Diaries of Gladys Langford, 1936-1940*, Woodbridge y Rochester (ny), The London Record Society y The Boydell Press, 2014, p. 49.

123 N. Last, *op. cit.*, p. 346.

124 C. Killeen, *op. cit.*, p. 765.

125P. Marris, *op. cit.*, pp. 55-67.

126 Véase *supra*, capítulo iii, pp. 135-142.

* Cruse Bereavement Care es la organización de beneficencia más grande del Reino Unido entre las que se dedican a brindar asistencia y consejos a las personas en duelo. [N. del T.]

127 Véase, por ejemplo, Angela Willans, *Alone Again*, Rugby, National Marriage Guidance Council, 1977.

128 Véase, por ejemplo, M. S. Stroebe *et al.*, "Consequences of Bereavement: A Review", en *The Lancet*, vol. 370, núm. 9603, 8 de diciembre de 2007, pp. 1960-1973.

129 Linda A. Wood, "Loneliness", en Rom Harré (comp.), *The Social Construction of Emotions*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, p. 193.

130 Eliot Deutsch, "Loneliness and Solitude", en Leroy S. Rouner (comp.), *Loneliness*, Notre Dame (in), University of Notre Dame Press, 1998, p. 117.

131 Sobre la asociación del aislamiento con grupos de menores ingresos a fines del siglo xx, véase L. A. Wood, "Loneliness", *op. cit.*, p. 200.

132Delese Wear, "A Reconnection to Self: Women and Solitude", en D. Wear (comp.), *The Center of the Web*, *op. cit.*, p. 10. Véanse también Jo Malin, "Introduction", en Jo Malin y Victoria Boynton (comps.), *Herspace. Women, Writing. Solitude*, Nueva York, Londres y Oxford, The Haworth Press, 2003, p. 6, y Christina Pugh, "Unknown Women: Secular Solitude in the Works of Alice Koller and May Sarton", en J. Malin y V. Boynton (comps.), *op. cit.*, p. 73.

133 F. B. Alberti, *op. cit.*, p. 243.

134Datos de la Social Metrics Commission y el Institute of Fiscal Studies, cit. en Philip Alston, relator especial de las Naciones Unidas en pobreza extrema y derechos humanos, "Statement on Visit to the United Kingdom", 16 de noviembre de 2018, p. 1.

135 Thomas Scharf *et al.*, "Social Exclusion of Older People in Deprived Urban Communities of England", en *European Journal of Ageing*, vol. 2, núm. 2, junio de 2005, p. 83.

136 Eric Klinenberg, *Palaces for the People. How to Build a More Equal and United Society*, Londres, The Bodley Head, 2018, pp. 1-24.

137 Véase *supra*, capítulo v, pp. 219-221.

138 J. Ogg, *op. cit.*, p. 27.

139 HM Government, "A Connected Society...", *op. cit.*, p. 30.

140 Sobre la creciente "industria para solitarios" en las décadas de la posguerra, véase Margaret Mary Wood, *Paths of Loneliness. The Individual Isolated in Modern Society,* Nueva York, Columbia University Press, 1960, p. 8. En National Council of Social Services, *Loneliness. An Enquiry into Causes and Possible Remedies*, Londres, National Council of Social Services, 1964, pp. 53-57, se encontrará un influyente estudio de la gama de respuestas voluntarias y municipales que era preciso dar a quienes estaban aislados.

141 Véanse, por ejemplo, las columnas en *Woman*: 3 de enero de 1976, p. 58; 17 de enero de 1976, p. 8; 7 de febrero de 1976, p. 62; 14 de febrero de 1976, p. 63; 28 de febrero de 1976, p. 63, y 5 de junio de 1976, p. 59.

VII. Conclusión. La soledad en la era digital

1 Véase *supra,* capitulo v, p. 199.

2 Ofcom, "Adults' media Use and Attitudes Report", 25 de abril de 2018. Disponible en línea: <www.ofcom.org.uk>, p. 2.

3 Amanda Lenhart y Dana Page, "Teens, Social Media & Technology Overview 2015: Smartphones Facilitate Shifts in Communication Landscape for Teens", Pew Research Center, abril de 2015, p. 4. Disponible en línea: <www.pewresearch.org>, y Pew Research Center, "Teens, Social Media & Technology", 31 de mayo de 2018. Disponible en línea: <www.pewinternet.org>. En el estudio

de Pew, se calificaba de adolescentes *[teens]* a quienes tenían entre 13 y 17 años.

4 Véase, por ejemplo, A. Lenhart y Maeve Duggan, "Couples, the Internet, and Social Media: How American Couples Use Digital Technology to Manage Life, Logistics, and Emotional Intimacy within Their Relationships", Pew Research Center, febrero de 2014. Disponible en línea: <www.pewresearch.org>.

5 Véase, por ejemplo, Katerina Lup, Leora Trub y Lisa Rosenthal, "Instagram #Instasad?: Exploring Associations Among Instagram Use, Depressive Symptoms, Negative Social Comparison, and Strangers Followed", en *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*, vol. 18, núm. 5, mayo de 2015, pp. 247-252. Véase también capítulo i, pp. 29 y 30.

6 Las reseñas más recientes de las investigaciones acerca del impacto de los medios digitales sobre la vida en soledad constatan que es demasiado pronto para decidir entre hallazgos contradictorios. Véanse Philip S. Morrison y Rebekah Smith, "Loneliness: An Overview", en O. Sagan y E. D. Miller (comps.), *Narratives of Loneliness*, *op. cit.*, p. 17, y Eric D. Miller, "Cyberloneliness: The Curse of the Cursor?", en O. Sagan y E. D. Miller (comps.), *Narratives of Loneliness*, *op. cit.*, pp. 56-62.

7 Véase *supra*, capítulo i, pp. 41-43.

8 Avner Offer, "Consumption and Well-being", en Frank Trentmann (comp.), *The Oxford Handbook of the History of Consumption*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 654.

9 Yair Amichai-Hamburger y Barry H. Schneider, "Loneliness and Internet Use", en Robert J. Coplan y Julie C. Bowker (comps.), *The Handbook of Solitude. Psychological Perspectives on Social*

Isolation, Social Withdrawal, and Being Alone, Chichester, Wiley Blackwell, 2014, p. 319, y Sherry Turkle, *Alone Together. Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, Nueva York, Basic Books, 2012.

10 En Miller McPherson, Lynn Smith-Lovin y Matthew E. Brashears, "Social Isolation in America: Changes in Core Discussion Networks over Two Decades", en *American Sociological Review*, vol. 71, núm. 3, junio de 2006, p. 373, se encontrará uno de los exámenes iniciales de esta cuestión.

11 Sherry Turkle, *Reclaiming Conversation. The Power of Talk in a Digital Age*, Nueva York, Penguin Press, 2015, p. 10 [trad. esp.: *En defensa de la conversación. El poder de la conversación en la era digital*, trad. de Joan Eloi Roca, Barcelona, Ático de los Libros, 2019].

12 W. G. Sebald, *The Rings of Saturn* [1995], Londres, Vintage, 2002 p. 53, [trad. esp.: *Los anillos de Saturno. Una peregrinación inglesa*, trad. de Carmen Gómez García y Georg Pichler, Barcelona, Anagrama, 2008].

13 *Ibid.*, p. 241.

14 Dan Richards, *Outpost. A Journey to the Wild Ends of the Earth*, Edimburgo, Canongate, 2019, p. 8.

* La cita es del libro *Lonesome Traveler*, Nueva York, Grove Press, 1960, p. 128 [trad. esp.: *Viajero solitario*, trad. de Pablo Gianera, Buenos Aires, Caja Negra, 2013]. [N. del T.]

15 *Ibid.*, pp. 9 y 10.

16 La única competidora británica, Susie Goodall, dio motivo a titulares periodísticos en diciembre de 2018, luego de que su barco zozobrara, diera una vuelta de campana y perdiera el mástil en el

Pacífico austral. Como bien cuadraba a la ocasión, el ganador, Van den Heede, se convirtió en el marino más viejo de la historia en hacer un viaje solitario alrededor del mundo.

17 Fay Bound Alberti, "This 'Modern Epidemic': Loneliness as an Emotion Cluster and a Neglected Subject in the History of Emotions", en *Emotion Review,* vol. 10, núm. 3, julio de 2018, p. 250.

18 K. D. M. Snell, "Agendas for the Historical Study of Loneliness...", *op. cit.*, p. 64; Roy Pea, Clifford Nass, Lyn Meheula *et al.*, "Media Use, Face-to-Face Communication, Media Multitasking, and Social Well-Being Among 8- to 12-Year-Old Girls", en *Developmental Psychology,* vol. 48, núm. 2, marzo de 2012, p. 334, y Olivia Laing, *The Lonely City. Adventures in the Art of Being Alone,* Edimburgo, Canongate, 2016, pp. 221 y 222 [trad. esp.: *La ciudad solitaria. Aventuras en el arte de estar solo,* trad. de Catalina Martínez Muñoz, Madrid, Capitán Swing, 2017].

19 Jean M. Twenge, *iGen. Why Today's Super-Connected Kids Are Growing Up Less Rebellious, More Tolerant, Less Happy, and Completely Unprepared for Adulthood, and What That Means for the Rest of Us,* Nueva York, Atria, 2017, p. 97. En el sistema escolar británico, los grados corresponden a las edades de 13 a 14 años, de 15 a 16 años y de 17 a 18 años.

20 A. Lenhart y M. Duggan, *op. cit.*, p. 2.

21 Pew Research Center, *op. cit.*

22 Veronique Siegler, Rittah Njeru y Jennifer Thomas, "Inequalities in Social Capital by Age and Sex", Office for National Statistics, 15 de julio de 2015, p. 6, e Y. Amichai-Hamburger y B. H. Schneider, *op. cit.*, p. 325.

23 William M. Reddy, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 45.

24 Michael Harris, *Solitude. In Pursuit of a Singular Life in a Crowded World*, Londres, Random House, 2017, p. 229 [trad. esp.: *Solitud. Hacia una vida con sentido en un mundo frenético*, trad. de Fernando Borrajo, Barcelona, Paidós, 2018].

25 Johann Zimmerman, *Solitude Considered with Respect to its Dangerous Influence upon the Mind and Heart*, Londres, C. Dilly, 1798, p. 21 [trad. esp.: *La soledad*, 2ª ed., trad. de Pedro Espina y Martínez, Madrid, Bailly-Baillière, 1873]. Véase capítulo i, pp. 19 y 20.

26 Diana Senechal, *Republic of Noise. The Loss of Solitude in Schools and Culture*, Lanham (md), Rowman & Littlefield, 2014, p. 33.

27 Véase capítulo i, pp. 39-41.

28 Sara Maitland, *How to Be Alone*, Londres, Macmillan, 2014, p. 15.

Índice de nombres

Abbey, Edward
Abercrombie, John
Abrams, Mark
Adshead, Joseph
Agnes, Mary
Allen, Gemma
Alston, Philip
Amato, Joseph
Amichai-Hamburger, Yair
Anderson, J. R. L.
Anderson, James
Anderson, Michael
Andersson, Lars
Anson, George
Anson, Peter
Apperson, George Latimer
Arch, Joseph
Armstrong, Neil
Arnold, Thomas
Arnot, Michelle
Arnstein, Walter L.
Ashby, Joseph

Ashby, M. K.
Ashley Cooper, Anthony, tercer conde de Shaftesbury
Austen, Jane
Averill, James

Bacon, Edward Denny
Bagwell, Philip S.
Bailin, Miriam
Baker, Mark
Bakewell, Sarah
Bakke, E. Wight
Balfour, Jabez Spencer
Balfour, Sandy
Bamford, Sally-Marie
Bancroft Reade, Thomas Shaw
Barbour, John D.
Barclay Allardice, Robert
Barker, Thomas
Barnard, George
Barrell, Joan
Barrett Browning, Elizabeth
Barrie, J. M.
Batchelor, Stephen
Bate, Jonathan
Bauld, Linda
Beach, Brian
Beeton, Isabella
Beeton, Samuel

Bell, Matthew
Bender, Michael
Benjamin, Walter
Bentham, Jeremy
Berman, Marc G.
Bernard, Miriam
Berners, Juliana
Berthoud, Jacques
Bevan, Jonquil
Bickersteth, Edward
Bickersteth, Edward
Bingham, John
Bingley, William
Binny, John
Blair, Arthur
Bloomfield, Robert
Blyth, Chay
Bolster, Evelyn
Bona, Giovanni, cardenal
Bond, John
Bone, Edith
Booty, Frederick
Bostridge, Mark
Bound Alberti, Fay
Bourke, Joanna
Bowen, Edward
Bowlby, John
Box, Kathleen

Bradshaw, John
Braekman, Willy L.
Braithwaite, Brian
Brashears, Matthew E.
Brassley, Paul
Bray, Joe
Bretton, Percival
Brevoort, Meta
Brierley, Peter
Briggs, Asa
Brinsley Sheridan, Richard
Brocklehurst, Frederick
Brown, Alyson
Brown, T. G.
Buchan, William
Bucknell, Barry
Bucknill, John Charles
Buist, Erica
Burger, Jerry M.
Burke, Peter
Burn, James Dawson
Burnett, John
Burney, Christopher
Burroughs, John
Burton, Robert
Byron, George Gordon

Cacioppo, John T.

Cacioppo, Stephanie
Cadogan, Adelaide
Cajani, Luigi
Callahan, Steven
Callow, Edward
Cameron, David
Campbell, Denis
Campbell, Gordon
Campbell-Smith, Duncan
Carr, Nicholas
Carr-Saunders, Alexander Morris
Carstairs, G. M.
Carter, Thomas Thelusson
Casteras, Susan P.
Chadwick, Owen
Chapman, J. H.
Chesterton, G. K.
Chesterton, George Laval
Cheyne, George
Chichester, Francis
Child, Julia
Chin, Jimmy
Chudleigh, Mary Lee
Churchill, Winston
Cicerón
Clare, Johanne
Clare, John
Clare, Mary

Clark, Ronald
Clarke, Thomas
Clay, John
Clay, Walter Lowe
Coady, Mary Frances
Cohen, Ira
Cohen, Michael
Cole, Thomas R.
Coleridge, Samuel Taylor
Colles, William Morris
Collett, Peter
Colón, Cristóbal
Compton, Herbert
Conger, Syndy
Conrad, Joseph
Constantine, Stephen
Cook, James
Cook, Thomas
Cooper, John R.
Cooper, Victoria
Corbin, Alain
Corp, Ann
Cottrell, Stephen, obispo de Chelmsford
Courtier, Peter
Coverley, Merlin
Cowley, Abraham
Cox, Jo
Crabb Robinson, Henry

Crichton, Alexander
Cromwell, Thomas
Crone, Rosalind
Crouch, Tracey
Crowhurst, Donald
Croz, Michel
Curran, James
Cusack, Mary Frances

D'Egville, James Harvey
Dale, Alfred
Daunton, M. J.
Davie, Grace
Davie, Neil
Davies, Andrew
Davies, Hunter
Davis, Wade
Davitt, Michael
Davy, Terry
Daybell, James
Dayus, Kathleen
De Beaumont, Gustave
De Jaucourt, Louis
De Quincey, Thomas
De Saussure, César
De Tocqueville, Alexis
De Torquemada, Tomás
De Waal, Esther

Debord, Guy
Decoud, Martin
Defoe, Daniel
Derry, John
Deutsch, Eliot
Dickens, Charles
Diderot, Denis
Dolan, Elizabeth
Doll, Richard
Dowrick, Stephanie
Drabble, Margaret
Drake, Francis
Drane, Francis Raphael
Draznin, Yaffa Claire
Du Cane, Edward
Duby, Georges
Duggan, Maeve
Dumm, Thomas
Duthie, Ruth

Eakin, Chris
Eaton, John Matthews
Edgar, Kimmett
Edwards, Claudia
Edwards, Sydenham
Elborough, Travis
Elkin, Lauren
Ellis, John

Ellmann, Lucy
Emch-Dériaz, Antoinette
Emmerton, Isaac
Epicteto
Epstein Nord, Deborah
Escipión el Africano
Esquirol, Jean-Étienne Dominique
Essex, Marilyn J.
Euclides
Evans, Arthur Benoni
Evelyn, John
Eyles, Margaret

Farish, William
Farley, Paul
Farningham, Marianne
Farnworth, John
Federico el Grande
Fellner, Jamie
Fennell, John Greville
Fergus, Jan
Ferguson, Robert
Fermor, Patrick Leigh
Fidler, Joan
Field, John
Finley, James
Fisher, Kimberly
Flint, Kate

Foley, Alice
Forbes, Alexander Penrose
Forbes, David
Forbes, James
Forster, Margaret
Fradd, Meredith
Francis, Francis
Francis, G. W.
Franklin, Adrian
Frawley, Maria H.
Frere, John
Frobisher, Martin
Fromm-Reichmann, Frieda
Fry, Elizabeth
Fuchs, Victor R.
Fudge, Erica
Fuller, Wayne E.
Furlong, Monica

Galanaki, Evangelia
Garfield, Simon
Garve, Christian
Gaskell, S. Martin
Gaskin, T.
Gavron, Hannah
Gay, John
Gelber, Steven M.
Gerbault, Alain

Gershuny, Jonathan
Gibbon, Edward
Gibbons, Stanley
Giddens, Anthony
Goethe, Johann Wolfgang von
Goffman, Erving
Golding, Ellen
Goldman, Lawrence
Goodall, Susie
Goodman, Margaret
Goodridge, John
Gove, Walter R.
Graham, Stephen
Gray, John Edward
Gray, Thomas
Green, Eileen
Green, Ian
Greene, Graham
Greif, Mark
Grenville, Richard
Griffin, Jo
Griffiths, Henrietta
Gros, Frédéric
Guldi, Jo
Gullone, Eleonora
Gurney, Joseph John

Hacking, Ian

Hadfield, Miles
Haggett, Ali
Hale, Ruth
Hall, Ray
Hall, Ron
Halpern, John
Hammond, Claudia
Hannas, Linda
Hansen, Peter H.
Hanway, Jonas
Harben, Philip
Hardy, William John
Hare, Augustus J. C.
Harford-Battersby, Charles F.
Hargrave, Catherine Perry
Hargreaves, Katrina
Harris, Michael
Harris, Tyler
Harrison, Brian
Harwood, Edward S.
Haslam, John
Haunt, E. K.
Hawker, Robert
Hayne, Richard James
Hazlitt, Carew
Hazlitt, William
Hebron, Sandra
Heelas, Paul

Heinrich, Liesl M.
Henriques, Ursula R. Q.
Hepworth Dixon, William
Heráclito
Hibberd, James Shirley
Hill, Bridget
Hill, Catherine
Hill, Michael
Hill, Rowland
Hillary, Edmund
Hills, John Waller
Hilton, Matthew
Hinchliff, Thomas Woodbine
Hitler, Adolf
Hobart Seymour, Michael
Hobson, Burton
Hobson, Dorothy
Hobson, Edwin
Hogg, Thomas
Hoggart, Richard
Holmes, Richard
Holt, Richard
Holt-Lunstad, Julianne
Honnold, Alex
Hopewell-Ash, Edwin L.
Hornby, Frank
Horne, Bernard S.
Housden, Roger

Howard, John
Howe, Samuel Gridley
Howell, Philip
Howells, Valentine
Howitt, William
Hudson, William Henry
Hughes, Kathryn
Hughes, Michael
Hughes, Therle
Hume, Basil, cardenal
Hutchins, John
Huth Jackson, Annabel

Ignatieff, Michael
Inocencio XII, papa
Irvine, Andrew
Irwin, Joseph James
Isabel II del Reino Unido
Isba, Anne

Jackson, Mark
Jackson, Stanley W.
Jacobo I de Inglaterra
Jameson, Anna
Jebb, Joshua
Jebb, Miles
Jefferies, Richard
Jephcott, Pearl

Jesse, Edward
Jesucristo
Johnes, Martin
Johnson, Alan
Johnson, Louisa
Johnson, Samuel
Jones, David Caradog
Jones, Mary Eirwen
Jonides, John
Jopling, Kate
Jorge III del Reino Unido
Jorge V del Reino Unido
Jotischky, Andrew
Joyce, Patrick

Kabat-Zinn, Jon
Kaplan, Stephen
Kauffmann, Jean-Paul
Keats, John
Kent, Elizabeth
Ker, Ian
Kerouac, Jack
Ketchell, John
Ketelby Rundell, Maria Eliza
Killeen, Colin
King, Katherine
Kingsley, Charles
Kingsmill, Joseph

Kitchen, Fred
Klein, Lawrence
Klein, Richard
Klinenberg, Eric
Knox-Johnston, Robin
Koch, Philip
Kollar, Rene
Korpola, Kaleva
Kracauer, Jon
Krafft-Ebbing, Richard von
Krissdottir, Morine
Kynaston, David

Laing, Olivia
Lamb, Mary
Lamb, Roger
Lambert, Frances
Lambert, Osmund
Lane, Belden
Lane, Charles Henry
Langford, Gladys
Langhamer, Claire
Laqueur, Thomas W.
Larkin, Philip
Larson, Reed W.
Last, Nella
Laurie, Peter
Lawrence, Jon

Lawson, Joseph
Le Carré, John
Leclercq, Jean
Lee, Meery
Lekai, Louis J.
Lenhart, Amanda
Lepenies, Wolf
Levitan, Kathrin
Lewis, Gemma
Lewis, Kevin
Lewis, Matthew
Liebling, Alison
Light, Alison
Loach, Ken
Logan, Deborah Anna
Long, Christopher R.
Lord, Ursula
Loudon, Jane
Loudon, John Claudius
Lowerson, John
Lucas, John
Luis XV de Francia
Lummis, Trevor
Lup, Katerina
Lynn Linton, Eliza

Mabey, Richard
Mabillon, Dom Jean

MacArthur, Ellen
MacCarthy, Fiona
MacCulloch, Diarmaid
MacDonald Allchin, Arthur
Macdonald, D. L.
Macdonald, Helen
Macfarlane, Robert
Machen, Arthur
Mackay, James
Mackenzie, Compton
Mackenzie, George
Mackenzie, Vicki
Macpherson, Jay
Macready, Catherine
Maddock, James
Mahler, Richard
Maitland, Sara
Malcolmson, Patricia
Malcolmson, Robert W.
Malin, Jo
Mallory, George Leigh
Manley, John Jackson
Marco Aurelio
María del Reino Unido
Marples, Morris
Marris, Peter
Marryat, Frederick, capitán
Marshall, Charles

Marten, Henry
Martineau, Harriet
Marx, Leo
Mascuch, Michael
Matarese, Susan
Mather, Edward Powys
Mathews, Cornelius
Matthews, Gillian A.
Mawe, Thomas
May, Theresa
Mayhew, Henry
McCandless, Chris
McCann, Chris
McConville, Seán
McGowen, Randall
McHoy, Peter
Mdntosh, Charles
McKibbin, Ross
McLennan, Amy J.
McPherson, Miller
McReavy, Anthony
Mee, Cornelia
Meheula, Lyn
Melville, Frederick John
Merrill, John
Merton, Thomas
Metzner, Jeffrey L.
Michael, Robert T.

Miller, Eric D.
Miller, Thomas
Milner, Joseph, reverendo
Milnes, Richard Monckton
Milton, John
Moberly, Robert Campbell
Moitessier, Bernard
Monbiot, George
Monk, Maria
Montaigne, Michel de
Moran, Joe
Morey, Darcy F.
Morgan, Janet
Morris, Barbara
Morris, Francis Orpen
Morris, Parker
Morrison, Philip S.
Moser, Claus
Moule, Handley Carr Glyn
Moustakas, Clark E.
Moxon, Edward
Mozley, Anne
Muers, Rachel
Mullan, Bob
Müller, Erich
Mullin, Janet E.
Mulock Craik, Dinah Maria
Mumm, Susan

Murphy, John Nicholas
Murray, Geoffrey
Murray, John
Mylne, George W.

Nam, Sunghee
Nankivell, Edward J.
Narberth, Colin
Nass, Clifford
Nelson, Horatio
Newman, John Henry
Newnes, George
Nichols, Peter
Nicholson, Geoff
Nightingale, Florence
Njeru, Rittah
Nordius, Janina
Norgay, Tenzing
Norman, Edward

O'Brien, Susan
O'Donnell, Ian
O'Donovan Rossa, Jeremiah
O'Gorman Auffray, Edith
Oates, Joyce Carol
Offer, Avner
Ogden, Philip E.
Ogg, Jim

Oxford, Arnold Whitaker

Page, Dana
Pahl, Ray
Parker, Rozsika
Parlett, David
Parreaux, André
Patrick, William
Paulson Townsend, W. G.
Paxman, Jeremy
Paxton, Joseph
Pea, Roy
Pearson, Jacqueline
Peck, Louis F.
Pemberton, Neil
Penn, Sean
Pepinster, Catherine
Peplau, Letitia Anne
Perlman, Daniel
Peters, A. D.
Petrarca, Francesco
Phayre, Richard
Phillips, Charles J.
Phillips, Judith
Phillips, Stanley
Phillipson, Chris
Pichanick, Valerie Kossew
Pickering, George

Pillener, Karl
Pinel, Phillippe
Place, Francis
Plumb, J. H.
Porter, Dorothy
Porter, Roy
Porter, Theodore M.
Potiquet, Alfred
Powell, Foster
Powys, John Cowper
Priestly, Philip
Príncipe Alberto
Pugh, Christina
Purser, Ronald E.

Quetelet, Adolphe

Radcliffe, Ann
Radford, Peter
Raeburn, Anna
Randall, Chris
Real, George
Reddy, William M.
Redway, George
Reeves, Maud Pember
Renehan, Edward
Rhodes, Lorna A.
Richards, Dan

Richards, Jeffrey
Ridgway, John
Ritvo, Harriet
Roberts, David
Roberts, Elizabeth
Roberts, Morley
Roberts, Robert
Roberts, William
Robinson, Howard
Robinson, Jeffrey
Roe, Nicholas
Rokach, Ami
Rosenthal, Lisa
Rousseau, George S.
Rousseau, Jean-Jacques
Rubin, Kenneth H.
Rubinstein, Robert L.
Rufus, Anneli
Runcie, Robert, arzobispo de Canterbury
Ruskin, John
Russel, Daniel W.
Russell, David
Russell, John, lord
Rutt, Richard

Sagan, Olivia
Sales, Roger
Salmon, Paul

Salter, Robert
Salter, T. F.
Samson, Emily D.
Sanders, Valerie
Sanderson, R. S.
Sandford, Jeremy
Sanghani, Radhika
Sarner, Moya
Saurin, Susanna Mary
Savin, Jean-Jacques
Sayre, Robert
Scambler, Sasha
Schaler Buchholz, Ester
Scharf, Thomas
Scharff Smith, Peter
Schneider, Barry H.
Schrag, Ludwig
Schwan, Anne
Scorer, Richard
Scott, Robert Falcon
Scott, Sharon R.
Scull, Andrew
Seaton, Jean
Sebald, W. G.
Selby, Catherine
Self, Will
Sempronia, *véase* Mary Lamb
Senechal, Diana

Sewell, Elizabeth M.
Shakespeare, William
Shalev, Sharon
Shanas, Ethel
Shand, Alex Innes
Shaw, Benjamin
Shaw, Charles
Sheldon, Joseph Harold
Shelley, Mary
Shelley, Percy Bysshe
Sherwill, Markham E.
Shoemaker, Robert B.
Shorter, Edward
Showalter, Elaine
Shulevitz, Judith
Sibly, John
Sidgwick, Arthur Hugh
Siegel, Judith M.
Siegler, Veronique
Simpson, Frances
Simpson, William
Sims, George
Sinclair, Iain
Skues, G. E. M.
Slater, Eliot
Slocum, Joshua
Smith, Bertram T. K.

Serpell, James
Sewell, Elizabeth M.
Shakespeare, William
Shalev, Sharon
Shanas, Ethel
Shand, Alex Innes
Shaw, Benjamin
Shaw, Charles
Sheldon, Joseph Harold
Shelley, Mary
Shelley, Percy Bysshe
Sherwill, Markham E.
Shoemaker, Robert B.
Shorter, Edward
Showalter, Elaine
Shulevitz, Judith
Sibly, John
Sidgwick, Arthur Hugh
Siegel, Judith M.
Siegler, Veronique
Simpson, Frances
Simpson, William
Sims, George
Sinclair, Iain
Skues, G. E. M.
Slater, Eliot
Slocum, Joshua
Smith, Bertram T. K.

Smith, Hubert Llewellyn
Smith, James Edward
Smith, Rebekah
Smith, Timothy B.
Smith-Lovin, Lynn
Snell, Keith
Solnit, Rebecca
Somerville, Alexander
Southall, Humphrey R.
Spilsbury, John
Spring Rice, Margery
Spurrell, James
Staats, Henk
Stables, Gordon
Stanford, Peter
Steadman, Ralph
Steedman, Carolyn
Stenson Newnum, Anna
Stephen, Caroline Emelia
Stephen, Leslie
Stephenson, David
Stevenson, Robert Louis
Stewart, Alan
Stewart, Gordon T.
Stewart, William C.
Stickney Ellis, Sarah
Stockdale, Eric
Stonhouse, James

Storr, Anthony
Strange, Julie-Marie
Strayed, Cheryl
Stroebe, Margaret S.
Summerfield, Penny
Svendsen, Lars
Swayne, George Carless
Symmons Roberts, Michael
Synnott, Mark

Tadmor, Naomi
Tambling, Jeremy
Taplin, Kim
Taylor, Edmund
Taylor, Geoffrey
Taylor, John
Taylor, Laurie
Tebbutt, Melanie
Teilhard de Chardin, Pierre
Tenzin Palmo, Diane Perry, llamada
Thane, Pat
Thebussem, doctor, Mariano Pardo de Figueroa, llamado
Thelwall, John
Thom, Walter
Thomas Mackworth, Margaret Haig
Thomas, Jennifer
Thomas, Keith
Thompson, Claire

Thompson, Flora
Thompson, Paul
Thomson, Anthony Todd
Thomson, James
Thoreau, Henry David
Thornton, John
Thrower, Percy
Thurston, Herbert
Tillich, Paul
Tinkler, Penny
Tissot, Samuel-Auguste
Tomalin, Claire
Tomalin, Nicholas
Tosh, John
Townsend, Peter
Trench, Maria
Trevelyan, George Macaulay
Triggey, John L.
Triggey, Joseph F.
Trotter, Thomas
Trub, Leora
Tuke, Daniel Hack
Tunstall, Jeremy
Turkle, Sherry
Turner, Graham
Turrell, Walter John
Tusser, Thomas
Twenge, Jean M.

Tyler, Tom
Tyndall, John

Ulijaszek, Stanley J.
Ure, George

Valentine, Laura
Valleé, Jean-Marc
Van den Heede, Jean-Luc
Vasarhelyi, Elizabeth Chai
Vernon, James
Victor, Christina
Victoria del Reino Unido
Vila, Anne
Vincent, David
Vincett, Giselle
Virgilio
Vyvyan, Richard

Waite, Terry
Walker, Lucy
Wall, Richard
Wallace, Anne
Walpole, Horace
Walsh, Walter
Walton, Izaak
Walton, John K.
Ward, A. B.

Warner, Pamela
Warren, Geoffrey
Watson, George
Watt, Ian
Waugh, Evelyn
Wear, Delese
Webb, R. K.
Weightman, Gavin
Weir, Harrison
Weiss, Robert S.
Wenger, G. Clare
West, Richard
West, Thomas
Westergaard, Harald
Wethington, Elaine
White, Charlotte
White, Cynthia
White, Jerry
Whitmill, Benjamin
Whitmore Jones, Mary
Whyman, Susan
Whymper, Edward
Whyte-Melville, George
Wilkens, Frederick H.
Willans, Angela
Willes, Margaret
Williams, Abigail
Williams, Raymond

Williams, Thomas Jay
Willmott, Peter
Wilton, Mary Margaret Stanley Egerton, condesa de
Windsor, Eduardo, duque de
Winnicott, Donald W.
Winter, Alison
Winter, James
Wiseman, Nicholas Patrick, cardenal
Wishart, Alfred Wesley
Wodehouse, John, conde de Kimberley
Wolffe, John
Wood, Linda A.
Wood, Margaret Mary
Wood, Walter
Woodfox, Albert
Woodhead, Linda
Woodside, Moya
Woodward, Diana
Woolf, Virginia
Worboys, Michael
Wordsworth, William
Worlidge, John

Yang, Kerning
Young, Michael
Ye Luo

Zimmermann, Johann Georg

Zweig, Ferdynand